problematica attuale / 2

sergio quinzio

le dimensioni del nostro tempo

BIBLIOTECA
UNIVERSITARIA
PADOVA

BUSTA

Il sacro *antico è stato storicamente travolto dal* profano *moderno. Ma la modernità laica o laicista si mostra ormai, a sua volta, incapace dì rispondere alle ardue domande che nascono dalla realtà che ci circonda.*

Sacro *e* profano *sono due àmbiti fatalmente contrapposti, costituiscono un'antitesi irriducibile? Oppure esiste un orizzonte ulteriore capace di comprenderli entrambi, superandoli come aspetti parziali? Quinzio è convinto che la situazione contemporanea ci imponga di scoprirlo. Crede, anzi, di poterlo indicare nella dimensione* escatologica, *presente nei miti più remoti come nelle più audaci prospettive tecnologiche.*

Sergio Quinzio ha scritto alcuni saggi sulla situazione e sul significato della religione, del cristianesimo in particolare, nel mondo moderno: *Diario profetico* (Parma 1958), *Religione e futuro* (Firenze 1961), *Giudizio sulla storia* (Milano 1964), *Cristianesimo dell'inizio e della fine* (Milano 1967), *Che cosa ha veramente detto Teilhard de Chardin* (Roma 1967). Attualmente collabora, fra l'altro, a *Il Ponte* e al "terzo programma" della radio.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Conversione a PDF: FS - 2019

PROBLEMATICA ATTUALE

Collana diretta da Gianni Conz

2

PROPRIETÀ LETTERARIA E ARTISTICA RISERVATA

© *1970 by Bino Rebellato Editore*

Creative Commons

STAMPATO IN ITALIA - PRINTED IN ITALY

SERGIO QUINZIO

LE DIMENSIONI DEL NOSTRO TEMPO

INDICE

Sacro e profano

Mito ed escatologia

Tecnologia ed escatologia

NOTA

L'editore Rebellato ha avuto la cortesia di chiedermi di esporre brevemente quali sono a mio parere i termini di fondo, generali dell'attuale problematica culturale; *di indicare cioè le linee principali secondo le quali a mio avviso si dispongono le questioni più pressanti poste dal momento storico nel quale viviamo. Quali problemi, insomma, sono veri e reali, ed è quindi necessario e urgente affrontare? E quali, implicitamente, sono pseudo-problemi, o problemi artificialmente ingigantiti dagli interessi costituiti e dalle mode e contromode connesse?*

La mia risposta vuol essere soltanto la presentazione del mio punto di vista, senza alcuna pretesa dì esauriente obiettività (ma come si può credere nell'esauriente obiettività delle parole?).

Ho cercato di rispondere alla non facile richiesta dell'editore in modo piano e discorsivo, prendendo occasione da spunti quotidiani, ma senza per questo semplificare arbitrariamente le cose allo scopo di divulgarle o, peggio, volgarizzarle. Credo che ne risulti soprattutto, per il lettore, una convinta, consapevole, e spero non banale riaffermazione del significato della religione. *Nel contesto culturale oggi dominante, fondato più o meno consciamente su postulati a-religiosi, non avrei potuto usare senz'altro* categorie religiose — *nella cui attualità credo con tutte le mie forze — senza prima introdurle giustificandone la necessità e distinguendole dalle diffuse*

forme pseudo-religiose che presentano la religione come moralità filantropica oppure, all'estremo opposto, come aristocratica e disincarnata contemplazione.

Cosi, questo mio breve saggio finisce per essere una veloce introduzione a quell'unico discorso che altrove ho fatto e continuo a fare. Di questa opportunità che mi è stata offerta ringrazio Veditore e il curatore della collana.

S. Q.

Roma, ottobre 1969

SACRO E PROFANO

« Non dire : perché i tempi antichi erano migliori di questi? È una domanda stolta » (*Eccl.* VII, 10). La stoltezza della domanda — secondo il pessimismo, o il realismo, dell'Ecclesiaste — consiste nel fatto che i tempi, vicini e lontani, sono tutti ugualmente pessimi. (Sebbene poi la *vanitas vanitatum,* la *mataiótes mataiotéton* di Qohelet sia oscuramente quello stesso « buono, [...] molto buono» *[Gen.* I, 10-31], che il Dio da lui adorato vide, all'inizio, nella sua creazione).

Comunque, se è stolto dir male del presente per lodare il passato, sicuramente il giudizio non cambia per il solo fatto che s'inverta l'ordine dei fattori, e si dica male del passato lodando il presente. Se l'Ecclesiaste non menziona nel suo amaro elenco quest'ultima manifestazione della miserabile illusione umana, è solo perché tale forma di stoltezza, oggi prevalente, era ai suoi tempi sconosciuta, mentre era piuttosto comune quella opposta.

Ma ecco che si ritorna così a paragonare fra loro le epoche, o le immagini che ci facciamo delle epoche. Confronto inevitabile, anche se la logica insegna che non si possono misurare cose diverse senza possedere un metro comune, e se, in questo caso, nessuno può darcelo. Come vivere coscientemente, infatti, senza cercare di capire il proprio tempo? E come tentare di conoscerlo se non confrontandolo con gli altri conoscibili o immaginabili

tempi, e cioè quelli passati? Oggi questo confronto si fa, come si è sempre fatto, e si fa caoticamente come si fanno molte cose nel nostro tempo. Dal confronto emerge una risposta per così dire *ufficiale*, decisamente ottimistica, la quale copre come può la risposta che potremmo dire *ufficiosa,* altrettanto decisamente pessimistica. Quanto più forte si battono le mani a tutto ciò che è moderno, tanto più forse (dialettica e psicanalisi ci hanno reso familiari queste inversioni, queste implicazioni capovolgenti) se ne è smarriti e atterriti. E, per l'appunto, nessuna epoca ha mai ostentato, come fa la nostra, di essere superiore a quelle che l'hanno preceduta.

Non ho mai consumato tempo e pazienza per raccogliere le testimonianze di questo nascosto, ma intenso e continuo, soprattutto angosciato, confronto. Bastano tuttavia le poche che mi trovo per caso fra le mani, tutte scrupolosamente scelte fra quelle rese dai rappresentanti dell'ottimistico progressismo ufficiale: quasi rivelatori *lapsus* freudiani. Trascrivo senza commenti.

« Se trent'anni fa l'Europa ha deciso di suicidarsi, oggi l'ipotesi ancora più preoccupante di un *suicidio del mondo*, *non* più per volontà di un folle, ma per l'*incontrollabilità dei problemi posti dallo stesso sviluppo storico,* non può essere più esclusa [...]. Basta una telefonata che annunci la presenza di una bomba su un aereo appena partito in volo, per obbligare la compagnia a ordinare immediatamente lo sbarco di centocinquanta passeggeri, con disagi per tutti e con una perdita di tempo e di denaro notevoli. Bastano due persone armate, come si è visto una cinquantina di volte in questi ultimi anni, per portare un aereo verso una diversa destinazione. Basta una bomba al plastico per permettere a chiunque di uccidere decine di persone, uomini e donne. Basta infine la lettera di un folle, come è avvenuto poche settimane fa a Colonia, per obbligare l'amministrazione

cittadina a esaminare tutti i rifornimenti d'acqua che si ritenevano avvelenati. E gli esempi potrebbero continuare [...]. Questa realtà di fatto diviene particolarmente preoccupante se si tiene presente che | uno dei tratti distintivi della realtà in cui viviamo è l'esistenza d'una carica di *aggressività latente* che, priva di una direzione specifica, è *sempre disponibile per riversarsi su un qualsiasi oggetto* [...].

« Le cause di questa carica di aggressività latente sono complesse [...]. Esse vanno dalla *rottura delle vecchie e tradizionali immagini del mondo* [...] *alla mancanza di una società ideale verso la quale tendere,* essendo *tutti i modelli,* in primo luogo quello sovietico, *clamorosamente falliti.* Nascono di qui la contestazione, il regime di assemblea, lo spontaneismo, la distruzione per la distruzione, o Pidoleggiamento di società (Cina, Cuba) di cui si conosce ben poco [...]. Mentre si sa con certezza da che cosa ci si vorrebbe liberare, di alcuni di questi problemi (in primo luogo della meccanicità ed angosciosa ripetitività del moderno lavoro industriale), *nessuno è neppure in grado di immaginare la soluzione.*

« In realtà dire che un modello non esiste non è del tutto esatto. Questo modello infatti è quello non politico ma fantastico offerto dalla pubblicità (tutti belli, tutti eleganti, tutti odorosi per ventiquattr'ore, eccetera) e dai mezzi di comunicazione di massa. Poiché l'immagine che questi modelli presentano [...] acquista un carattere *sempre più astratto* ma in qualche modo seguita ad essere, *sia pure passivamente,* creduta, di qui nasce una nuova frustrazione e quindi un nuovo alimento alla carica di aggressività latente.

« Politicamente sarebbe forse possibile riassorbire almeno una parte di questa aggressività e convogliarla verso sbocchi costruttivi. Ma anche qui il bilancio è fino ad oggi negativo. Perché mentre nei paesi comunisti sembrano prevalere le soluzione poliziesche, in Occidente si è ancora fermi, nel

migliore dei casi, ad una *antiquata regola del gioco,* che chiede alle minoranze di accontentarsi di poter esprimere liberamente le proprie esigenze, in attesa di capovolgere attraverso libre (*quando lo sono)* elezioni gli attuali rapporti di forza [...].

« Infine, un quadro *non meno inquietante* si ricava dall'analisi del funzionamento dei governi. Al centro di queste macchine, in apparenza così potenti, siedono uomini che, specie nel caso delle massime potenze, conoscono solo approssimativamente i problemi estremamente complessi sui quali sono chiamati a prendere le loro decisioni. Per tutta l'elaborazione della loro politica essi sono quindi costretti a delegare il loro potere a burocrazie ed organizzazioni di esperti, che poi diventano altrettanti gruppi di pressione. Si assiste così allo spettacolo di uomini apparentemente onnipossenti, come il presidente americano e il primo ministro sovietico (Kennedy e Kruscev) che per scambiarsi i loro messaggi usano degli emissari speciali, i quali s'incontrano come congiurati in appuntamenti segreti; a Kennedy che, al momento della nascita del centro-sinistra italiano, si fida dei rapporti dei suoi amici invece che di quelli della sua ambasciata; per non parlare del contrasto perenne, identico in Russia, in America (e molto probabilmente anche in Cina), tra potere militare e potere civile » (Antonio Gambino, *Un trentennio sulla bilancia della storia, «* L'Espresso », 7 settembre 1969, in occasione dei trent'anni trascorsi dallo scoppio della seconda guerra mondiale).

« Col volo spaziale, il mistero del posto della macchina nella civiltà si è finalmente squarciato. Semplicemente, il ruolo finale della macchina nella civiltà è di fare uscire gli uomini dall'atmosfera terrestre e di fargli affrontare lo spazio [...]. Lo spazio, cioè il vuoto, è il solo luogo realmente adatto alla macchina, il solo luogo dove la macchina sia

altrettanto naturale che l'albero nella foresta e il pesce nell'acqua [...]. Armstrong, Aldrin e Collins parlano coi tecnici delle sale di controllo *come parlerebbero le macchine se avessero la parola* [...]. Il che, poi, equivale a dire che non si viaggia, non si vive, non si abita nel cosmo *se non rinunziando alla propria umanità,* e in primo luogo a ciò che distingue e caratterizza principalmente l'uomo, ossia la parola [...]. Armstrong [gli antichi credevano nel potere dei nomi: *Armstrong* significa *braccio forte,* il *cervello* stava infatti sulla terra], Aldrin e Collins *comunicano ma non si esprimono* [...].

« Negli Stati Uniti si ha spesso l'impressione che gli americani, senza accorgersene, si stiano addestrando, se non proprio per abbandonare la terra, almeno per spezzare gli *ultimi residui* legami che li trattengono ad essa. Per esempio la middle-class, che è il nerbo della società americana, non parla né scrive con più di cento parole, meccaniche e *affatto prive di vitalità espressive,* veri e propri gettoni linguistici che vengono scambiati come monete [...]. Sotto il pretesto della comodità, l'americano tende sempre più a *vivere in un artificio* che è, per dirla alla maniera tecnologica, una specie di camera di simulazione dell' *artificio supremo e assoluto* della vita nello spazio. Gli edifici pubblici tutti quanti e molte delle abitazioni private ormai non hanno quasi più finestre e di giorno come di notte sono illuminati con la luce elettrica e "condizionati" nell'aria, calda d'inverno e fredda all'estate. Gli alimenti sempre più sacrificano la fragranza alla durata; ossia acquistano proprietà di incorruttibilità attraverso l'inscatolamento e la refrigerazione che potrebbero domani rivelarsi preziose nello spazio. Infine la comunicazione attraverso la radio, la televisione e gli altri mezzi meccanici preparano alle *future solitudini cosmiche rallegrate unicamente dal gracchiare* di voci parlanti a centinaia di migliaia di chilometri di distanza e dal

baluginare di immagini dai colori falsi e dai contorni confusi di persone e cose anch'esse sterminatamente remote. Ma forse la prova principale che la società americana si prepara *inconsciamente all'abbandono della terra,* sta nello *scempio* che gli americani hanno fatto e vanno tuttora facendo della natura del loro paese. Distruzione della fiora e della fauna, polluzione delle acque, morte della terra, ammorbamento dell'aria, tutto negli Stati Uniti sembra indicare che in un futuro per fortuna ancora lontano la luna o altro pianeta potrebbe forse sembrare preferibile al New England o alla California » (Alberto Moravia, *Al di là della luna,* "L'Espresso", 10 agosto 1969).

Un mese prima, nell'"Espresso" del 13 luglio, Moravia, inviato in America in occasione del lancio dell'*Apollo 11* che doveva portare il primo uomo sulla luna, ha riferito il suo colloquio con un funzionario dell'ente spaziale americano. Secondo il dottor Mueller, il volo spaziale presenterebbe un « aspetto spirituale » che dovrebbe risultare evidente a tutti : « quello di creare una meta nuova all'umanità. Una meta che potrebbe soppiantare tante altre mete meno degne e soprattutto meno vere. Una meta non effimera, non soggetta ai mutamenti della politica ». Moravia commenta cosi : « Ci siamo, il dottor Mueller, senza forse volerlo, ha finalmente risposto alla domanda iniziale, "quale scopo". In altri termini, lo scopo dell'esplorazione spaziale sarebbe di *dare uno scopo all'umanità* » (in definitiva : la vita umana oggi non ha nessuno scopo).

Ancora in un numero recente dell'« Espresso » (supplemento a colori, 21 settembre), è riportata una breve dichiarazione rilasciata da Maurice Girodias — « il massimo editore di narrativa pornografica a giudizio del "New York Times" » — a un intervistatore americano : « Qui il gioco della competizione mi eccita. *Tutti si truffano a vicenda.* E il pubblico di New York, *oppresso dalla nevrosi,* da un ritmo di

vita intenso e da una *solitudine totale,* è il campione perfetto per il tipo di narrativa che voglio dargli ».

Si sarà notato forse che le citazioni sono state tratte tutte da un unico settimanale, « L'Espresso », certo non sospettabile di voler gettare l'ombra del dubbio e del discredito sulle conquiste del mondo contemporaneo, o sulle prospettive che sembrano schiudere per l'avvenire. Le citazioni che ho riportato rappresentano appena un florilegio minimo. Nel giro di pochissimi mesi, infatti, in quel settimanale si sono seguiti a ritmo vertiginoso annunci di catastrofi imminenti e diagnosi di situazioni turpi e spaventose. Mi riferisco, naturalmente, non alla normale cronaca spicciola degli abusi e degli scandali politici, amministrativi o mondani, ma a questioni che coinvolgono le strutture diretta-mente connesse alla concezione moderna — progressista, scientifica, democratica — della vita. Gli argomenti sono di questo tipo. La medicina che uccide, con i trapianti noti e ignoti nella corsa al prestigio macabro-mondano dei chirurghi, ma anche con un'industria farmaceutica all'insegna del talidomide, che organizza assassini di massa, e le ricerche in grande stile dei governi e degli eserciti per organizzare lo sterminio biologico, con molte migliaia di scienziati impegnati a creare in laboratorio germi patogeni sempre più micidiali. La impossibilità di organi di stampa obiettivi, e la fatale manipolazione dell'opinione pubblica. La nevrosi infantile ormai endemica. Le metamorfosi del sesso, dall'erotismo all'omosesualità, e adesso alla transessualità, e cioè all'ormai diffuso fenomeno del rifiuto psicologico e fisiologico del proprio sesso, con le conseguenti disgustose terapie chirurgiche per cambiarlo almeno parzialmente.

Le *meraviglie della scienza* come il telecomando elettronico su cavie animali, l'impiego dei preparati chimici atti a trasformare le strutture istintive e mentali

dell'individuo, gli interventi artificiali sul codice genetico che promettono la fabbricazione di nuove specie viventi animali e umane, la costruzione di robot e computers che insidiano le facoltà decisionali della mente umana. Il dilagare delle droghe e dei suicidi anche fra i giovanissimi, o i due milioni di maschi nordamericani che si calcola si siano fatti definitivamente sterilizzare per non dover sottostare a remore o a complicazioni nei rapporti sessuali. L'uccisione del pianeta terra che sta per compiersi, con il manto e le viscere terrestri depauperate, con l'avvelenamento dei mari, delle acque, dell'aria. Il disordine psicofisico determinato nel comportamento degli animali domestici per influsso dello squilibrato ambiente umano circostante. L'incubo della Cina e della guerra; i sado-masochistici assassini californiani come passatempo di fine settimana; gli odi e le violenze razziali; gli indios brasiliani gassati o distrutti mediante l'inoculazione del vaiolo da enti statali che erano stati costituiti appositamente per proteggerli; il rifiuto della realtà che ci circonda, violento o passivo, da parte di masse sempre più consistenti di giovani; il continuo crescere della fame nel mondo.

L'elenco è tutt'altro che completo : ed è, appunto, un elenco di *lapsus* freudiani. Nel senso che un giornale il quale ha come ideologia di fondo la concezione laica nel suo attivo consenso alla modernità vigente e nella sua funzione di stimolo per ulteriori sviluppi ed estensioni, per il fatto stesso di voler essere informato, aggiornato, attento, finisce per offrire, concretamente, un'immagine apocalittica del mondo in cui viviamo e delle sue prospettive future.

Si potrebbe, sensatamente, fare la tara di queste risultanze, tenendo conto del carattere del settimanale considerato, il quale sembra puntare in definitiva soprattutto sul successo commerciale per mezzo dell'impertinenza scandalistica e delle novità sensazionali. Anche dedotta la

tara, il peso delle testimonianze resta schiacciante. Comunque, non c'è solo « L'Espresso ». Saul Bellow — e non un qualunque autorello fantascientifico che sfrutti le velleità e le proiezioni del terrore popolare — ha appena scritto un romanzo, *Il futuro della luna,* che prefigura l'effetto della fine del mondo, causata da fatti lunari, su un gruppo di persone a Manhattan. Il grande disegnatore e acquafortista boemo Alfred Kubin ha scritto nelle sue lettere, recentemente tradotte in italiano : « Il mondo è già tramontato, che noi ancora viviamo è una negligenza ». Marcuse parla di « desiderio cosciente d'infrangere la continuità della storia », e Norman O. Brown afferma che « oggi anche la sopravvivenza dell'umanità è una speranza utopistica » *(La vita contro la morte,* ed. *Adelphi,* 1964). L'anno scorso è uscito in America *Verso l'anno 2018,* un volume antologico di Charles R. De Carlo, che dirige le ricerche sull'automazione presso l'IBM : vi si discute fra l'altro della possibilità di *replicare elettronicamente* un essere umano, e cioè di trasmetterlo per mezzo di un raggio laser *ricostruendolo* a colori e in dimensione naturale e completa, tanto che si potrebbe girargli intorno senza distinguere la copia dall'originale. La caotica arte contemporanea — afferma Micea Eliade — è una regressione simbolica e profetica al caos, è « la negazione di tutte le forme nell'indistinto ».

Ma il sintomo più significativo della condizione gravemente patologica della contemporaneità è l'insufficienza, l'impotenza anzi, degli strumenti culturali per affrontarla: strumenti che ancora qualche anno fa sembravano efficaci e risolutivi. Il problema era, allora, di poterli utilizzare vincendo le resistenze e le inerzie sociali; oggi, è di trovarne degli altri per sostituirli. Tutti gli strumenti disponibili, infatti, hanno ormai bisogno di essere difesi e puntellati. Per esempio, la sociologia e la psicologia

dalle crescenti accuse di essere soltanto meccanismi per la conservazione e per il consolidamento dei poteri costituiti. La psicanalisi è attaccata da destra e da sinistra : nei congressi, anziché del suo rinnovamento, si discute sempre più spesso e sempre più apertamente del suo fallimento. Lacan e Foucault scendendo psicanaliticamente nelle tenebre interiori dell'uomo lo scoprono inesistente, e aprono la via all'irrazionalità più incontrollabile; lo psicanalista inglese Ronald D. Laing, salito in fretta sulla cresta dell'onda, esige il superamento della psicanalisi in quanto scienza positiva. Lewis Mumford, pochi anni fa, lodava la città *neotecnica* contrapponendone gli spazi luminosi e aperti alle cupe e polverose città industriali *paleotecniche*; oggi la moderna urbanistica è sul banco degli accusati: *Vita e morte,* il libro di Jane Jacobs (ed. *Einaudi,* 1969), è « un attacco degli attuali metodi di pianificazione e di ristrutturazione urbanistiche ». Per quel che riguarda il potente strumento interpretativo e critico offerto dalla dottrina marxista, ognuno vede fino a che punto sia oggi indebolito e smembrato. Un altro fondamentale caposaldo moderno, nel nome del quale ancora ieri si riteneva di poter dare risposte convincenti ed esaurienti — l'evoluzionismo nelle sue diverse forme — è oggi posto radicalmente in discussione da autori di grande fama internazionale, come Adolf Portmann (*Le forme viventi,* ed. *Adelphi,* 1969). È opinione acquisita che le scienze fisico-matematiche, le quali sono alla base dell'esplosione tecnica contemporanea, siano, dal punto di vista degli sviluppi teorici, praticamente ferme dall'inizio del secolo. D'altra parte, come documenta Enzo Biagi (*L'uomo non deve morire,* ed. *Garzanti,* 1969), gli scienziati oggi non sono affatto baldanzosi per i successi della scienza sul piano delle applicazioni tecniche : c'è anzi chi vede in tali successi minacce più gravi della bomba atomica. Oberth ad esempio, che insegnò a von Braun come si costruiscono i razzi per

mandare gli uomini sulla luna, non segue neanche al televisore le gesta degli astronauti che applicano la sua lezione : da un pezzo ha voltato le spalle al cosmo per perseguire soltanto la dimostrazione scientifica dell'esistenza dell'anima. Infine, lo strumento ultimo nato, post-marxista e post-psicanalitico, l'ultima filosofia del *pensiero critico,* del *pensiero negativo* come strumento di redenzione sociale, sta naufragando nella confusione e nell'incertezza. I padri della *contestazione,* Adorno e Horkheimer, sono definitivamente approdati allo scetticismo : la storia della moderna razionalizzazione del mondo contraddice se stessa, perché « il potere del sistema sugli uomini cresce ad ogni passo che li sottrae al potere della natura » ; « non si può sperare in nessuna forza storica ma solo in un'utopia lontana » (forse nella salvezza religiosa?); « non si deve simpatizzare con gli altri che nella sofferenza » (contro ogni moderno trionfalismo giustizialistico) ; « il sesso, liberato da ogni inibizione, è in realtà desessualizzato » (contro ogni moderno trionfalismo libertario). Adorno e Horkheimer giungono al rifiuto tragico dei loro giovani seguaci contestatori, un rifiuto nel quale c'è molta più disperata coerenza di quanta si sia disposti a vedere da parte di coloro che tentano di applicare ai due maestri la facile etichetta di reazionari. Jürgen Habermas vede anch'egli il pericolo del « fascismo di sinistra » ; mentre, all'estremo opposto, la giustificazione del ricorso alla violenza da parte di Marcuse nasce forse, in profondità, da un pessimismo ancora più radicale. Per concludere questo sommario quadro : oggi l'intera cultura sembra recitare una parte penosa e pleonastica di fronte a cose più grandi di lei.

Nugoli di domande sorgono senza che si riesca a trovare le risposte. Tutto è problema e niente è soluzione, tutto perciò è in bilico tra indifferenza e disperazione. Ogni giorno criteri, principi, giudizi, formule moderne o antiche, recenti

o remote, crollano o vacillano paurosamente, senza che nulla nasca e prenda il loro posto. Naturalmente si cerca di difendersi dalla crescente paura del vuoto e del nulla. Ostentando una finta saggezza, si tenta di dire che è sempre stato cosi, che il mondo non va né meglio né peggio di sempre, che ogni epoca ha avuto i suoi profeti di sventura, i quali, ieri, erano convinti che le locomotive a vapore avrebbero distrutto l'agricoltura con i loro fumi malefici. Ma il discorso mostra subito la corda. Intanto, se venti o trent'anni fa l'immagine delle vaporiere ammorbanti l'aria faceva sorridere, oggi tale immagine si dispone invece con grande naturalezza all'inizio della catena macchinistica dove figura oggi il gigantesco reattore transoceanico che ha già ridotto sensibilmente la percentuale dell'ossigeno nell'atmosfera. Oggi, insomma, la stessa condanna di Galileo potrebbe facilmente apparire — e non parlo dei nostalgici — come un gesto di sapienza, come un titolo d'onore per la preveggenza della Chiesa. Poi, sfido chiunque a trovare in altre epoche un affollarsi cosi intenso di cosi radicali e allarmate accuse nei confronti della società alla quale si appartiene (e ad opera non di una scontata minoranza di attardati, ma dei rappresentanti più tipici e più coscienti di quella stessa società). Il più critico degli antichi grecoromani non sarebbe mai giunto a concepire il rifiuto della sua civiltà, tanto che l'esilio restava per lui una pena di poco inferiore alla morte. Allo stesso modo, l'eretico e il ribelle più spinto del medioevo avrebbero giudicato assurdo vivere al di fuori della cristianità.

Per eludere un giudizio tragico sulla contemporaneità, si cerca anche di dire che si tratta di temporanei sbandamenti in un corso storico che resta tuttavia ascendente, di aspetti parziali che non pregiudicano la positiva tendenza generale, di riflessi negativi dovuti all'impossibilità di assorbire senza contraccolpi il ritmo straordinariamente veloce delle nuove

acquisizioni e scoperte, di *crisi di crescenza* (un argomento astratto, questo, fondato solo sul futuro ipotetico). Ma non è forse quello che è stato sempre detto, storicamente, per giustificare l'involuzione e il corrompimento senile delle concezioni e degli istituti, cercando di distinguere mediante un'inverificabile astrazione la loro presunta validità teorica dalle visibili applicazioni pratiche? « Si raccoglie forse l'uva dai rovi, oppure i fichi dagli sterpi? Ogni albero buono produce frutti buoni, mentre l'albero cattivo dà frutti cattivi. Un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo può dare frutti buoni. Ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco. Voi dunque li riconoscerete dai loro frutti » (*Mt.* VII, 16-20).

Dunque la realtà contemporanea è tutta e solo cattiva, è tutta e solo sbagliata, è tutta e solo una sterminata e indecifrabile pazzia? Questa sarebbe la semplicistica, e la sterile, forma di stoltezza condannata dall'Ecclesiaste. Una condanna *moralistica* o *estetistica* del nostro tempo non ci aiuta a capire né, tanto meno, a risolvere. Non fa che bloccarci in un gesto di rifiuto passivo fine a se stesso, privo di carità e di potenza redentrice. « Tutto coopera al bene per chi ama Dio» (*Rom.* VIII, 28); «Dove abbondò il peccato, li sovrabbondò la grazia » (*Rom.* V, 20). Cristianamente si deve portare la croce, scendere agli inferi.

Il mondo nel quale sono immerso è per me « l'abominio della desolazione » (*Mc.* XIII, 14) : lo sperimento come tale. Ma, non molti decenni fa, nelle nostre campagne la morte di un bambino era tranquillamente commentata, non di rado dagli stessi genitori, con una formula del tipo : « un angelo di più in paradiso ». Non potrei facilmente preferire la fatalistica e rassegnata accettazione della malattia, della guerra, dell'ingiustizia, dell'oppressione, della fatica, della fame, della morte, all'odierna richiesta, spesso smaniosa e intemperante, di salute, di pace, di giustizia, di libertà, di

benessere, di comodità, di sicurezza. Oggi si esigono perentoriamente cose che un tempo non si osava nemmeno sognare : giovinezza, immortalità, autonomia, potenza, scienza. È vero che di fatto, in pratica, la situazione attuale non fa che accrescere la tensione dell'insoddisfazione, e perciò la necessità di ottundenti e disumanizzanti surrogati per placarla, in un circolo vizioso sempre più stretto e rapido, in un astrattismo paradossale e parossistico, in un'insondabile coincidenza caotica degli opposti. Ma è appunto il *descensus ad inferos* di questa realtà odierna, il suo significato, che andrebbe compreso. Da dove viene e dove va, perché c'è oggi un mondo cosi innegabilmente diverso e unico nei confronti dei mondi storici che lo hanno preceduto? Un uomo che cammina sulla luna, per esempio, è un'eccezione finale, un caso limite, l'exploit clamoroso e abnorme della realtà che siamo abituati a conoscere; oppure rappresenta un pacifico inizio, del tutto normale se rapportato a quella che sarà d'ora innanzi una realtà diversa da questa che siamo abituati a conoscere?

Di cupamente tragico, nella realtà contemporanea, c'è la mancanza di *categorie* capaci di comprenderla, d'interpretarla, di risolverla. È indubbio che nessuna epoca storica ha sperimentato l'esistenza di un abisso altrettanto profondo fra realtà storico-sociale e capacità degli uomini che la vivono di comprenderla. Quando mai, ad esempio, è esistita un'analoga universale incapacità di decifrare l'arte del proprio tempo, e quando mai le conoscenze dei singoli sono state così lontane e inadeguate nei confronti delle dottrine e delle forme culturali dominanti? Nel medioevo l'analfabeta servo della gleba, leggendo la *Biblia pauperum* sulle pareti della chiesa, sapeva delle sacre Scritture che contenevano la scienza del suo tempo molto di più di quanto il nostro laureato-medio potrebbe, anche volendo, riuscire a imparare della scienza che regge l'edificio della civiltà

odierna. Come meravigliarsi dell'agitata solitudine e del nevrotico smarrimento dell'uomo contemporaneo? Oggi, *la realtà non è più pensabile.* Le sorprese più strepitose, come le imprese spaziali, suscitano brevi sussulti subito vinti dalla noia del vuoto, perché *non hanno significato,* perché *nessuno sa quale significato possano avere.* Si intervistano gli astronauti che per primi hanno posato i piedi sul suolo lunare : « Una giornalista ha chiesto ad Armstrong se riteneva che le donne fossero adatte ai viaggi spaziali e se prima o poi li tenteranno. "Spero", ha risposto Armstrong. Di tanto in tanto, però, si rinnovava la domanda di dare una più precisa idea delle sensazioni, delle emozioni del momento in cui i nostri due unici rappresentanti terrestri hanno calcato il suolo di un altro 'corpo celeste, e ogni volta sembrava che Armstrong, Aldrin e Collins stentassero ad accontentare questa curiosità » (Auro Rosselli, *Sulla luna attenti ai passi,* « Il Giorno », 13 agosto 1969).

Quali sono le *categorìe,* i *sistemi,* le *strutture,* gli orizzonti totalizzanti disponibili per collocarvi ordinatamente la nostra esperienza?

C'è l'orizzonte antico della verità cristiana, ma oggi sono i suoi stessi rappresentanti ufficiali a essere radicalmente in disaccordo sul modo di concepirlo, molto spesso a sentirlo inadeguato e a cercarne un *aggiornamento* e un *rinnovamento* mediante l'apporto dall'esterno di altre categorie, fondato sul profano riconoscimento dell'autonomia dei *valori umani.* La molteplicità oggi esplosa e la diametrale opposizione delle odierne interpretazioni del messaggio cristiano derivano infatti, palesemente, proprio dal fatto che si sente ormai il bisogno di spiegarlo (o addirittura di giustificarlo) in base ad altri criteri, appartenenti a un diverso orizzonte: sociologici, psicologici, storici, filosofici, progressisti, conservatori, ecc. Il culmine di questo atteggiamento, spesso inconscio, si raggiunge con

quei testimoni del *sacro* antico che, sempre più numerosi, cercano contraddittoriamente di salvarlo e di salvare il loro stesso significato demitizzandolo e desacralizzandolo. Non è necessario, del resto, spendere molte parole per mostrare che da secoli il cristianesimo non è più l'orizzonte del mondo. Se poi c'è qualcuno che riesce ancora a convincersi che anche in questo caso si tratta di una tranquillamente positiva *crisi di crescenza,* è ancora meno necessario spendere parole. Del resto, molti degli ottimisti suscitati qualche anno fa dal soprassalto giovanneo sono già diventati, in pubblico o in pectore, pessimisti. Secoli e secoli sono trascorsi da quando è venuto meno, come determinante forza storica, il contenuto autentico della speranza cristiana : rapidamente, adesso, sta crollando anche la forma svuotata.

Ma anche l'orizzonte che è succeduto storicamente a quello religioso, e al quale appartenevano, ancora ieri, tutti, da Comte a Marx a Croce e oltre, si è sfaldato. Lo sviluppo e l'affermazione, quasi improvvisi, dei diversi formalismi più o meno vagamente strutturalistici, scientifici o estetici, conseguono chiaramente dal crollo dei contenuti storicistico-evoluzionistici validi fino a ieri. Ormai tutto è soltanto formale, anzi formalistico: anche il diritto, con Kelsen, anche l'economia, con i keynesiani, e da ultimo perfino la pedagogia, con Bruner (J. S. Bruner, *Il pensiero - Strategìe e categorie,* ed. *Armando,* 1969). Tutto consiste in rapporti fra inconoscibili e indifferenti escrescenze noumeniche. Ma dietro a queste ben ordinate forme vuote premono i contenuti irrazionali, con una tensione molto più estrema di quella che caratterizzava l'esistenzialismo del dopoguerra, il quale era pur sempre compatibile con gli umanesimi, con le religioni tradizionali, con le letterature, con i dibattiti dei partiti politici. Nell'orizzonte profano moderno, com'era accaduto già nell'antico orizzonte sacro, gli involucri formali rimasti in piedi dopo il dissolversi dei

contenuti hanno vita breve.

Constatare questi due ormai evidenti fallimenti, successivi ma paralleli ed equivalenti, significa constatare l'avvenuto, o in via di compiersi, esaurimento delle categorie sacrali come delle categorie profane. Le seconde hanno seppellito le prime, in qualche secolo, e in qualche decennio stanno subendo a loro volta lo stesso destino.

Si svolgono oggi, quasi soltanto d'istinto, tentativi in due direzioni oscuramente convergenti, e tali tentativi sono certo le cose più significative che accadono ai nostri giorni sulla esangue scena culturale. Da una parte si cerca di rinverdire il senso del sacro antico

illuminandolo con profani riflessi moderni; dall'altra si cerca di ravvivare il senso della profanità moderna arricchendola con innesti di remoti frammenti sacrali. Alla prima direzione di ricerca appartengono i tentativi, che si compiono nel dominio delle materie religiose, di incorporare e di trarre profitto dai dati delle scienze storiche, filologiche, sociologiche, psicologiche; le esigenze di *aggiornamento* delle chiese; l'attrazione esercitata sulle religioni tradizionali dalla realtà del mondo moderno, e i conseguenti tentativi d'incontro con l'ateismo, con la secolarizzazione, con il marxismo, con la contestazione giovanile (cose di cui s'indagano, non senza plausibili ragioni, le remote origini cristiane). Alla seconda, e apparentemente opposta, direzione di ricerca appartengono i tentativi, che si compiono nel dominio delle materie profane, di penetrare nelle remote dimensioni del mito e del rito; lo sforzo di attingere profondità subconscie; l'interesse per forme d'arte esotiche o primordiali, per esperienze estreme e ultra-umane come quelle, tradizionalmente sacre, connesse all'orgia, alla droga, alla morte.

Mi domando qual è il senso di questo duplice movimento che tende all'incontro fra due dimensioni categoriali fino a

ieri rigidamente separate e considerate incompatibili; e mi sembra che esso testimoni anzitutto di un latente sentimento dell'insufficienza di ciascuno dei due ambiti contrapposti. Se sono morti nel cuore dell'uomo i vecchi dèi, anche gli umanesimi sono alla fine. I sintomi i quali rivelano che un grande ciclo sta per concludersi e che un altro sta per iniziare sono chiari a volerli vedere, ad avere il coraggio di guardarli. Pensare il futuro come la pura e semplice continuazione e crescita del presente, sulla scia del soddisfatto scientismo dei gazzettieri alla Buzzati-Traverso, sarebbe puerile, sarebbe negare il futuro costringendolo nell'angustia della ripetizione del passato.

Si sente che si deve andare oltre. S'incontrano ormai, sempre più frequentemente, richieste di *oltre* assolutamente ultimativi, che forzano nelle direzioni più impensate i limiti del possibile. Per esempio T. Thass-Thienemann, muovendosi in una prospettiva che affianca psicanalisi e linguistica, vuol giungere a scoprire « frammenti di pensiero in forma ancora più primitiva », al di là persino delle più primordiali codificazioni mitologiche : « la spiegazione mitologica li mostra soltanto in una forma successivamente razionalizzata » (*La formazione subconscia del linguaggio,* ed. *Ubaldini,* 1969). Concludendo la già citata intervista con il dott. Mueller («L'Espresso», 13 luglio 1969), e riferendosi all'opinione del suo interlocutore, secondo il quale l'esplorazione spaziale offrirebbe un nuovo scopo all'umanità, Moravia scrive : « Ovviamente, il dottor Mueller ha messo, come si dice, il dito sulla piaga. Mai infatti, in nessun periodo della storia, è stata offerta all'uomo una meta come questa, concreta e razionale e al tempo stesso irraggiungibile e utopistica. Qui sta la profonda, *terribile originalità* dell'esplorazione spaziale : di fornire una meta oggettiva e reale (la conquista dello spazio) e tuttavia (a causa dei milioni e miliardi di anni luce che sono le misure

normali dell'universo), per quanto riguarda l'uomo perfettamente utopistica [*una meta che si propone come oggettiva e reale, e d'altra parte tanto necessaria quanto inattingibile da parte dell'uomo : non è, stranamente, una perfetta definizione della meta religiosa*?]. Una meta insiema finita e infinita. Le implicazioni psicologiche politiche e sociali di questo abbinamento, a livello razionale, del finito con l'infinito, sono *enormi.* Ad un uomo del tempo di Colombo si offrivano mete finite e terrestri (come la scoperta dell'America) e mete infinite e spirituali (la morale ricerca del vero, del bene, del bello) [*si potrebbe dire che ciò accadeva appunto perché non esisteva già più, storicamente operante, una meta religiosa*]. All'uomo del tempo di Colombo non sarebbe mai venuto in mente che la scoperta dell'America, una volta effettuata, non sarebbe finita mai più. Che alla prima America ne sarebbe seguita un'altra, poi una terza, poi una quarta e così via, per milioni di anni, per miliardi di chilometri. Ora questo è appunto quello che sta succedendo oggi. Il regno della libertà di Marx, meta utopistica del comuniSmo, al paragone è pura immaginazione. Per la prima volta il reale e il razionale *minacciano* di identificarsi per sempre. Cioè *la storia finisce? Comincia la "post-storia"* ».

Di fronte al silenzio impacciato dei teologi e dei filosofi, che a queste domande dovrebbero rispondere, non c'è da meravigliarsi che sia un giornalista-romanziere ad arrabattarsi come può per tentare disordinatamente e approssimativamente, ma non senza un sottile e felice intuito, una risposta.

A prepararsi, a imporsi, è una realtà nuova : nuova anzitutto nel senso che né l'eterna e immobile assolutezza delle antiche categorie sacrali, né la fluttuante e dinamica relatività delle moderne categorie profane possono contenerla ed esprimerla. Preme insomma l'urgenza di un

confronto tra sacro e profano, e di un definitivo superamento. Non si può continuare nel gioco ormai logoro e futile di usare l'uno per estromettere l'altro e viceversa. Concretamente, il confronto si dispone secondo precise alternative, il cui contrasto irrisolto ha fin qui caratterizzato — forse determinato — la storia. Per esempio, in che rapporto stanno fra loro *autorità* (il polo antico) e *libertà* (il polo moderno)? Quale dei due termini subordinare all'altro? E una qualunque subordinazione non sarebbe già affermazione di autorità? Cosa si può concepire di ulteriore e risolvente rispetto ai due termini separati?

È una tematica nuova, e non esistono né discipline né interdiscipline, né scienze-diagonali, né équi-pes di specialisti che possano affrontarla, appunto perché supera i limiti delle categorizzazioni vigenti. La nuova e antichissima categoria che a me sembra superare le antinomie implicate dalle categorie parziali e contrapposte è l' *escatologia*: categoria che vorrei ora precisare e applicare mostrandola prima nel suo rapporto con il passato-sacro e poi con il presente-profano.

MITO ED ESCATOLOGIA

« Tutto può succedere in un mito : ogni relazione concepibile è possibile », scrive Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale.* Se c'è qualcosa che è congenitamente precluso alla moderna cultura fondata sulla ragione che distingue e definisce è proprio il *tutto,* tanto che in logica e in matematica, per superare i paradossi e le aporie sempre riemergenti anche nei sistemi più rigorosamente formalizzati, si è soliti estromettere come prive di significato le affermazioni che implicano il ricorso alla categoria della totalità o infinità. Non c'è da meravigliarsi, dunque, se la nostra attuale cultura si trova sostanzialmente impotente di fronte al mito, l'oggetto remoto che l'affascina. Gli studi che l'affrontano — come non mancò di riconoscere lo stesso Lévi-Strauss — restano nel caos di interpretazioni piatte, sofismi e contraddizioni. Poste di fronte all *'altro da sé* costituito dalla dimensione mitica, le più evolute metodologie e gli strumenti più elaborati non possono far altro che risolvere ciò che turba perché è *diverso* (in qualche modo affascinante, ma incomprensibile) in ciò che placa perché è *simile* (in qualche modo comprensibile, ma non più affascinante).

Il mito viene *spiegato,* allora, inserendolo in schemi formali tanto generali da risultare contenutisticamente vuoti o semivuoti. Quando, ad esempio, Lévi-Strauss afferma che « l'oggetto del mito è di fornire un modello logico per risolvere una contraddizione », è immediato osservare che

qualunque *operazione culturale* non fa, in definitiva, che questo; quando dichiara che « la stessa logica è all'opera nel pensiero mitico e nel pensiero scientifico » conferma l'equiparazione in un unico indistinto nel quale si perde ciò che sentiamo intensamente come proprio ed esclusivo del mito. Un'analoga, astratta equiparazione è quella che si compie quando si cerca nelle motivazioni esistenziali ciò che è comune all'uomo del mito e all'uomo moderno. Anche per questa via la scienza perviene a distruggere nella sua propria realtà l'oggetto incompatibile al quale si applica. Le motivazioni esistenziali *spiegano* il mito nello stesso modo in cui *spiegano* la magia, la religione, l'arte, il pensiero speculativo, la tecnica ecc. : individuando cioè delle cause ovviamente necessarie a lutti i vari ambiti, ma proprio per questo non sufficienti a determinarne e definirne uno in particolare a differenza degli altri. Il ricorso alle spiegazioni esistenziali è una tipica forma di demitizzazione, cioè di distruzione del mito, esplicitamente compiuta da Rudolf Bultmann nel quadro del cristianesimo.

Lettura sociologica e lettura psicologica, che sono in pratica i due estremi di un'unica lettura escludente dal suo orizzonte il contenuto e la verità propri del mito, per quanto moltiplichino i modelli diacronici e sincronici, per quanto inventino nuovi metodi allo scopo di dialettizzare e integrare i risultati parziali delle diverse discipline non possono uscire dai loro limiti intrinseci. Finiscono sempre per trovarsi di fronte all'*hic sunt leones*: non c'è vera comprensione senza vera partecipazione. La cultura contemporanea comprende perciò del mito solo ciò che essa stessa possiede dentro di sé, ma non l'ignota vertigine del tutto che ne è l'anima.

Il linguaggio che può spiegare il mito è necessariamente un linguaggio omologo a quello del mito. Per esempio quello ormai semidistrutto della religione, la cui tragica impotenza

nei secoli moderni è constatabile, fra l'altro, appunto attraverso l'incapacità di comprendere i miti antichi che venivano scoperti con l'allargamento dei confini del mondo. Il patrimonio della tradizione cristiana è storicamente sopravvissuto in una posizione marginale, e una cultura profana ha vanamente affrontato i temi per i quali la religione avrebbe potuto e dovuto offrire categorie adeguate.

Oggi la ragione ordinatrice e chiarificatrice, analizzatrice e sistematizzatrice, che produce schemi interpretativi sempre più complessi, rigorosi, generali, astratti nel dominio delle scienze, malgrado l'apparente trionfo ha una debole presa sulla realtà. Nei mondi dell'arte, delle lettere, della politica, del costume esplodono ovunque irrazionalità, istanze abnormi, prospettive-limite. Il linguaggio degli uomini di scienza, ovunque sovrapposto come un doppione al reale, è sempre più difforme e lontano dalle cose che veramente accadono fuori e dentro l'uomo. È soppiantato da ciò che ha creato. Il linguaggio scientifico — delle scienze *esatte* o *naturali,* come delle nuove scienze *umane* o *sociali* — non può ormai penetrare ed esprimere l'autentica realtà contemporanea; così, per ragioni analoghe, non può comprendere il mito. Il mondo del mito sta al mondo attuale come l'inizio sta alla fine, come la cosmogonia sta all'escatologia. Oggi può essere compreso solo in questa prospettiva di estremi che si congiungono, per la quale la religione, linea ininterrotta che va dalle origini al presente, offre ancora le sue immemorabili parole.

Tra le moderne immagini culturali dell'antico orizzonte mitico scegliamo, per una proposta di lettura in questa chiave, quella penetrante che Mircea Eliade costruisce in *Mito e realtà* (ed. *Boria, 1966)* e *Il mito dell'eterno ritorno* (ed. *Boria,* 1968).

I *primitivi* d'oggi, i cui miti rispecchiano ancora una condizione primordiale, distinguono accuratamente la storia

vera e sacra del mito da quelle false delle favole, dei racconti e delle leggende, che hanno contenuto profano. La verità sacra, sulla quale è fondata ogni possibile verità, è cosmogonica. Il mito infatti « è sempre la narrazione di una *creazione* : riferisce come una cosa è stata prodotta, come ha cominciato a essere » (*Mito e realtà),* come cioè il mondo e l'uomo sono diventati quelli che sono ad opera degli *Esseri soprannaturali,* nel tempo prestigioso delle origini. Le gesta degli iniziatori-creatori sono perciò il modello di tutte le attività umane significative, fino alle minime, e tale modello fonda e garantisce la società. Sono *profane* solo le attività che mancano di esemplare mitico : sono cioè *irreali,* puramente contingenti. Reale è solo ciò che imita, partecipa, ripete l'eterno.

Quello che per l'uomo moderno è la storia è per l'uomo arcaico il mito : l'antecedente, cioè, che determina la situazione attuale. Ma, a differenza degli avvenimenti irripetibili della storia profana, quelli sacri accaduti nei *tempi mitici* devono essere non soltanto conosciuti ma riattualizzati ritualmente. Con la ripetizione rituale dell'atto cosmogonico lo *spazio profano* si trasforma in *spazio trascendente* (il *centro)* e il *tempo concreto* in *tempo mitico.* Il rito inverte il corso temporale ripristinando il tempo forte e significativo degli inizi; rende perciò l'uomo contemporaneo della creazione del mondo e, rinnovando la potenza creatrice delle origini, gli dà un magico dominio sulle cose. Per qualunque situazione sociale e individuale, d'ordine biologico come psicologico come storico, l'uomo delle società arcaiche, il quale vive l'unità fonda-mentale di tutti i tipi d'opere e di forme, non concepisce altro rimedio che la riattualizzazione del mito mediante il rito, la quale crea di nuovo il mondo. La vita, cioè, non può essere *riparata,* ma soltanto ricreata *ex novo.*

Il tempo cosmico è sentito come circolare, ciclico, perché

così si lascia cogliere nel ritmo delle stagioni e nella regolarità dei fenomeni celesti, tanto che presso alcuni popoli *mondo* e *anno* sono indicati con la stessa parola. Ma all'intuizione di un rinnovamento periodico del mondo sottostà l'idea, molto antica e assai diffusa, della *perfezione degli inizi,* « espressione di un'esperienza religiosa più intima e più profonda, nutrita del ricordo immaginario di una beatitudine che precedeva l'attuale condizione umana » (*M. e R.).* Insieme all'assicurazione del rinnovamento cosmico, quindi, si tentava di ottenere ritualmente il recupero della perfezione originaria. Prevalente era il bisogno di realizzare l'abolizione della storia. La concezione della « rigenerazione ciclica del tempo pone il problema dell'abolizione della storia » *(Il mito dell'eterno ritorno).* L'intento antistorico è una costante nei sistemi arcaici : « Per un periodo abbastanza considerevole, l'umanità si è opposta con tutti i mezzi alla "storia" », e non per un ingenuo « desiderio di reintegrare il "paradiso dell'animalità". Tutto quello che sappiamo dei ricordi mitici del "paradiso" ci presenta al contrario l'immagine di un'umanità ideale, che gode di una beatitudine e di una pienezza spirituale mai realizzabili nella condizione attuale dell'"uomo decaduto" [...]. *In illo tempore,* gli dèi scendevano sulla terra e si mescolavano agli uomini; da parte loro gli uomini potevano facilmente salire al cielo », non conoscevano né morte, né sofferenza, né fatica *(Et. Rit.).*

« L'ossessione della beatitudine degli inizi richiede l'annientamento di tutto ciò che è esistito e che, pertanto, si è degradato dalla creazione del mondo: è la sola possibilità di reintegrare la perfezione iniziale » (.*M. e R.).* La nuova creazione non può aver luogo prima che il mondo sia distrutto : « l'escatologia non è che la prefigurazione di uno cosmogonia dell'avvenire » (*M. e R.*); « le visioni mitiche dell'"inizio"' e della "fine" del tempo sono omologabili » *(Et.*

Rit.). I ricorrenti miti di cataclismi cosmici nel passato rinviano quindi alla fine del mondo nel futuro, alla quale altri miti si riferiscono esplicitamente. L'uomo delle società arcaiche aveva coscienza dell'implicazione necessaria tra *fine* e *inizio,* e attribuiva alla fine del mondo la natura del caos che aveva preceduto la creazione.

Lo stretto legame che Mircea Eliade intuisce fra mito, cosmogonia ed escatologia individua un nucleo di contenuti che caratterizzano la prospettiva mitica come una ben definita concezione del mondo. Per questa via si può giungere a tentare una *storia del mito,* e cioè uno schema in cui inserire il seguirsi delle sue manifestazioni e riportare la dimensione del mito nell'orizzonte storico, facendola scendere dal cielo remoto di ciò che è puramente *diverso* e da quello, ancora più remoto, in cui tutto diventa, al limite, identico.

A proposito delle primordiali tecniche di ritorno all'indietro e di abolizione del tempo, è interessante considerare che gli uomini delle società arcaiche distinguevano, ad esempio, « il *regressus ad uterum* simbolico e rituale da quello degli eroi, stregoni e sciamani che l'hanno compiuto in carne e ossa » *(M.* e R.). C'è stata dunque una fase in cui la realtà simboleggiata aveva cominciato a distinguersi dalla realtà piena, manifestandosi come sua dimensione sostitutiva, come un doppio della realtà.

La straordinaria potenza delle più remote prospettive mitiche, per cui un gesto o una parola operavano concretamente il rovesciamento totale dell'itinerario temporale e la ricreazione del mondo, andava trovando così una sistemazione nel simbolismo rituale. Dopo un primissimo momento cosmogonico-escatologico teso a risolvere la vicenda intermedia concentrandola nel significato del ciclo concluso, il ritualismo, mediante

l'iterazione magica e la partecipazione simbolica alla realtà dei tempi mitici delle origini, trasforma l'inizio e la fine in ricorsi periodici di rinnovamento dell'ordine cosmico. Il mito precede, almeno logicamente, il rito, anche se la disputa culturale in proposito è e resterà aperta: « Il mito è tardivo solo in quanto *formula,* ma il suo contenuto è arcaico e si riferisce a sacramenti, cioè ad atti che presuppongono una realtà assoluta, extraumana [...]. Per l'uomo tradizionale l'imitazione di un modello archetipico è una riattualizzazione del momento mitico in cui l'archetipo è stato rivelato per la prima volta » (*Et Rit.).*

Due fenomeni ricorrenti sono tipici dell'intuibile ma forse non documentabile ripiegamento delle società arcaiche dall'esigenza di risoluzione totale della realtà a quella più ristretta di una risoluzione parziale, attuata secondo una partecipazione simbolica, rituale, mistica all'enigmatica realtà risolta e risolvente. Sono due fenomeni paralleli di *morte di Dio,* e cioè di allontanamento dalla dimensione dell'onnipotenza, che si esprimono nelle figure del *deus otiosus* e della divinità assassinata. Il *deus otiosus* è il Dio che abbandona la sua creazione e si ritira in cielo, diventando assoluta-mente trascendente : origine delle religioni come delle società segrete iniziatiche, e prima tappa del processo che culminerà poi, in tempi recenti, nell'indifferenza per ciò che è lontano e quindi nella negazione di Dio. La figura del *deus otiosus,* comune oggi a molti *primitivi,* si ritrova nell'antico Israele come, ancora, in Epicuro. *L'Essere supremo,* trasformato in *deus otiosus* e sostituito nel culto da altre divinità minori, come i Ba'al e le Astarte adorate dagli ebrei, si rifà presente in occasione di catastrofi, in coincidenza cioè con l'affiorare della prospettiva cosmogonico-escatologica (cosi, ad esempio, nei profeti biblici). La figura della divinità assassinata invece, anziché da una abissale separazione fra il divino e l'umano, è

caratterizzata da una umanizzazione di Dio, che è un modo speculare di allontanamento e di negazione dell'onnipotenza. Sulla figura della divinità assassinata si costruirono poi le religioni dei misteri, il cui sostanziale impoverimento risulta dal fatto che, « anche se patetiche, non hanno suscitato mitologie ricche e varie » (*M. e R.).*

Il passaggio, via via più accentuato, dalla prospettiva del mito a quella del rito può essere interpretato come un processo di *demitizzazione*, « attestato agli stadi arcaici di cultura » e giunto a maturazione quando « le tradizioni mitologiche del Medio Oriente e dell'india vennero accuratamente reinterpretate ed elaborate dai rispettivi teologi e ritualisti » (*M. e R.).* « Mentre l'uomo delle culture tradizionali rifiuta la storia per mezzo dell'abolizione periodica della creazione, rivivendo così incessantemente nell'istante atemporale degli inizi, lo spirito indù, nelle sue supreme tensioni, svilisce e respinge anche questa ritualizzazione del tempo aurorale, non considerandola più come una soluzione efficace del problema della sofferenza [...]. Il tempo, per il semplice fatto che è durata, aggrava continuamente la condizione cosmica e implicitamente la condizione umana » *(Et. Rit.).* Nella ritualizzazione indù l'uomo perde qualunque funzione nella ricreazione periodica del mondo e aspira solo a evadere dal ciclo cosmico, mentre gli stessi dèi decadono da operatori a strumenti attraverso i quali si attua il processo cosmico. Per l'India, perciò, non c'è né fine né inizio radicale del mondo (ma è significativo che ciò che scompare dalla dottrina sacerdotale tende invece a permanere oscuramente nella religione popolare). Alle arcaiche guarigioni magiche realizzate mediante il regresso nel tempo, che tendevano ad acquistare concretamente salute o giovinezza, subentrano in India le tecniche mistiche e le filosofie che tendono a conseguire perfezione e liberazione *spirituali.* La conoscenza dell'origine delle cose,

che nel mito primordiale conferiva un dominio magico su di esse, apre intanto la via alle speculazioni sistematiche sull'origine e sulla struttura del mondo.

L'India delle *Upanishad* operò dunque una demitizzazione quando i miti, ormai radicalmente ritualizzati e sacerdotalizzati, non più carichi dell'iniziale tensione cosmogonico-escatologica, erano decaduti a leggende, a favole ; quando agli dèi e agli esseri soprannaturali erano ormai subentrati gli eroi e gli animali fantastici. Il mito si veniva gradualmente trasformando in *storia,* mediante il trasferimento dell'attenzione alle gesta dei personaggi, e cioè alla loro vicenda storica: scomparso dall'orizzonte il *risultato* salvifico da conseguire, l'interesse si spostava sulla sequenza degli avvenimenti drammatici (un prototipo del moderno passaggio dalla metafisica alla storiografia). Nascevano allora, come reazione, il rifiuto della storia banalizzata degli dei e il tentativo di risalire al di là della mitologia per cercare l'*Arche,* che segna il definitivo passaggio dal mito al problema ontologico e alla speculazione filosofica. Il *Sé* (lo *Spirito)* « è isolato, indifferente, semplice spettatore inattivo » nel dramma della vita (*Samkhya-Yoga,* 19), e perciò per la speculazione indù il rapporto fra *Sé* e *materia* è problema senza soluzione, come l'ignoranza e come il peccato. Il discepolo del *Sàmkhya-Yoga* comprende di non avere alcuna responsabilità nella catastrofe primordiale di cui gli parla il mito e di non avere, di conseguenza, alcuna relazione *reale* con la vita, il mondo, la storia. Compare allora la figura dello gnostico, che in antitesi con l'uomo delle società arcaiche apprende il mito solo per dissociarsi dalle sue conseguenze.

Vicenda analoga percorre la Grecia presocratica passando dagli dèi tradizionali ai misteri, attraverso la fase intermedia del mondo omerico in cui il mito decade a racconto. Mentre le più profonde mitologie intorno a Dioniso — della Grecia

notturna, ctonia, funeraria — si serbavano nel popolo in margine alla cultura dei letterati, come reazione alla mitologia classica sorgeva la critica razionalista, che anziché comprendere letteralmente i miti ne ricerca i *significati nascosti, sottintesi* (*hyponoiai),* approdando infine, in Alesandria, all' *allegoria,* e cioè alla riduzione del sacro a fenomeno *culturale. Mito* assunse allora il significato di *finzione*, e in questa accezione è pervenuto fino a noi.

La decadenza del mito, lungo le interminabili ripetizioni rituali che lo esaurirono fino a serbarne la sola veste del racconto, non ha suscitato, però, soltanto reazioni in senso speculativo, filosofico, mistico. In Israele, ad esempio, la svalutazione dell'antico mito cosmologico compiuta dai profeti biblici determinò un'autentica rinascita del mito, sotto la forma del mito storico. « Recenti ricerche [...] hanno messo in luce gli elementi rituali e le implicazioni cosmogonico-esca-tologiche dei *Salmi* [...]. La cosmogonia giustifica il messianismo e l'apocalisse, e pone così le basi di una filosofia della storia » *(Et. Rit.).*

La contrapposizione fra i cicli ripetitori della natura e la irreversibilità degli eventi storici, che con Hegel diventerà centrale nella cultura e nella sensibilità moderne, si afferma nei popoli del Medio Oriente con i quali comincia la *storia,* e fa sentire più intenso il bisogno di rigenerarsi abolendo il tempo trascorso e riattualizzando la cosmogonia.

Attraverso le largamente testimoniate cerimonie dell'intronizzazione dei re, considerati capaci di rinnovare l'intero cosmo, il rinnovamento universale — prima connesso ai ritmi cosmici del calendario agricolo — viene legato a persone o ad avvenimenti storici, ai quali è riconosciuto il potere di riconsolidare il mondo attuale, sottoposto alla legge del divenire, della vecchiaia, della morte. A una simile concezione erano pervenuti i mesopotamici, gli egiziani, gli iranici, gli ebrei. In Israele,

l'incoronazione di Yahweh come re del mondo rappresentava simbolicamente la sua vittoria sui nemici, che erano ad un tempo le forze del caos e gli avversari storici. Il risultato di questa vittoria era il rinovamento della creazione, dell'elezione e dell'alleanza : idee e riti delle antiche feste della fertilità che sono il substrato della festa storica.

I profeti veterotestamentari introducono cosi, in luogo del ciclico tempo cosmico, il lineare tempo storico, che attraverso il cristianesimo giungerà al mondo moderno. Il tempo mitico si situa allora esplicitamente « non soltanto agli inizi ma anche alla fine dei tempi » *(Et. Rit.).* Gli eventi storici diventano teofania come erano stati una volta gli eventi cosmici, qualsiasi momento storico diventa potenzialmente decisivo. Non c'è più ripetizione ciclica : « Quando il Messia verrà, il mondo sarà salvato una volta per tutte e la storia cesserà di esistere » *(Et. Rit.).* Le origini di questa nuova concezione, che sta alla base dell'apocalittica e dell'escatologia giudeo-cristiane, sono quasi certamente iraniche: «Nella concezione iranica [...] la storia non è eterna; essa non si ripete, ma terminerà un giorno per opera di una *ekpyrosis* e di un cataclisma escatologici, poiché la catastrofe finale, che porrà fine alla storia, sarà nello stesso tempo un giudizio sulla storia [...]. Sia per gli iranici che per i giudei e i cristiani, la "storia" assegnata all'universo è limitata e la fine del mondo coincide con la vittoria dell'etemità sul tempo » *(Et. Rit.).* Il mito storico ebraico-cristiano s'incontra nel bacino del Mediterraneo con un'altra analoga corrente di derivazione iranica : attraverso lo stoicismo, l'idea di una definitiva abolizione della storia è infatti presente nel mondo greco-romano, i romani vivono senza interruzione l'ossessione escatologica della *fine di Roma* ed escogitano innumerevoli sistemi di *renovatio.*

Il tempo lineare, con un solo inizio e una sola fine, appare

come un restringimento alla storia dell'orizzonte cosmico dei miti più remoti, e insieme come una riaffermazione e un'esplicitazione del contenuto escatologico che si manifestava in essi come sforzo di attingere la perfezione degli inizi creativi narrati nelle cosmogonie. L'accentuazione della prospettiva escatologica come momento profondo fondante universalmente il mito, anziché come suo particolare e tardivo sviluppo, consente cosi di superare la dicotomia che separa le religioni *cosmiche* orientali, cori la loro concezione di un tempo circolare dal quale ci si libera per immersione contemplativa nell'*Assoluto,* dalle *storiche* religioni monoteistiche mediterranee, con la loro concezione di un tempo lineare che un'azione decisiva spezza in una fine definitiva e in un definitivo inizio.

La potenza del mito più remoto unificava individuo e società, passato e futuro, natura e storia. In una fase successiva, quando la ritualizzazione aveva ormai codificato e istituzionalizzato il mito ancorandolo alla ciclica periodicità dell'anno e poi alla continuità già *storica* del rinnovamento, il suo significato escatologico venne dunque ripristinato trasferendolo dalla dimensione cosmica originaria alla più ristretta dimensione storica. Ma come il tempo ciclico include il tempo lineare, costituendone quasi l'aspetto statico, concluso, eternizzato, in opposizione all'aspetto dinamico espresso dalla linearità che ne sottolinea il movimento; così il mito cosmico include il mito storico, in quanto il cosmo include la vicenda umana e l'uomo ha un interscambio con esso, una capacità di dominarlo. La *storia sacra* abbraccia il cosmo, è insieme, in quanto storia divina, *storia dell'uomo e storia della natura.* Ma il tempo lineare del più recente mito storico, svuotatosi di contenuto il mito cosmico con il suo tempo circolare, ne salva il significato essenziale, di rivelazione cioè e attingimento della realtà perfetta, calandolo in un orizzonte

più circoscritto.

Con la scoperta giudeo-cristiana della storia l'Anticristo storico assume il ruolo del caos primordiale che sostituisce, e il ritorno di Cristo è l'avvento del nuovo definitivo eone del *regno di Dio.* Il cosmo ricreato è lo stesso creato, ma purificato, eterno, non soggetto a decadimento, il quale rivelerà il significato e il valore degli atti umani. L'aspettativa messianica ebraica, come pure le successive categorie cristiane, appartengono a questa prospettiva in cui l'accento è posto sulla storia e le implicazioni cosmiche sono in secondo piano, quasi trascinate come conseguenza, coinvolte cioè nell'esplosione finale dei confini della storia umana.

Tuttavia, « la concezione tradizionale del tempo ciclico e della rigenerazione periodica della storia, sebbene i primi autori cristiani vi si siano opposti all'inizio con accanimento, ha finito per penetrare nella filosofia cristiana » *(Et. Rit.),* già col simbolismo dell'anno liturgico. La bipolarità è sempre stata irrisolta, e si è radicalizzata nella cultura moderna, che per un verso accetta la storia lineare (*progresso)* e per l'altro rifiuta l'idea connessa di una *storia a termine* : la storia procede verso nessuna méta.

Com'era già accaduto per i miti cosmici, anche il mito storico cristiano decade a sua volta nella ripetizione rituale e sacramentale dell'incarnazione, resurrezione e ascensione del Verbo. Il sincretismo grecoorientale e gnostico amputa gli elementi mitici del cristianesimo mediante una radicale demitizzazione. La iniziale attesa del *regno* entra nell'ombra, tanto che « il cristianesimo, divenuto religione ufficiale dell'impero romano, condanna il millenarismo come eretico, benché illustri Padri lo avessero, in passato, professato » *(M. e R.).* Anche la profezia, in quanto concreto attingimento della dimensione risolutiva del mito, si perde, mentre, caduta la tensione originaria, la prospettiva escatologica si

capovolge lentamente nella dottrina del graduale *progresso* storico.

Il nocciolo mitico-escatologico originario, soffocato nella dimensione istituzionale, riemerge — specie dopo l'XI secolo e l'irruzione dell'IsIam nel Mediterraneo — con i movimenti millenaristi, i quali si esprimono perciò caratteristicamente contro la chiesa o contro la sua gerarchia: l'esaltazione escatologica si manifesta potente nelle Crociate, nell'elevazione dell'imperatore Federico II vivente al rango di messia, nel moltiplicarsi dei gruppi di utopisti rivoluzionari. Attraverso le sotterranee mediazioni di autori come Gioachino da Fiore e Campanella, si trasmettono al nascente mondo moderno le forme mitiche dalle quali si svilupperà il pensiero di Lessing, di Saint-Simon, di Fichte, di Hegel, fino a Marx c alla rivoluzione russa. La funzione escatologica dei re, conservata in Occidente fino al XVII secolo, si trasferisce via via nella figura del riformatore, del rivoluzionario, del martire, del capo di partito.

La tensione escatologica — che da secoli le grandi confessioni cristiane non conoscono più, e che sopravvive solo a fatica in alcune sette periferiche — si è riversata in canali diversi, come nella mitologia millenarista dei movimenti politici totalitari. Ma Eliade indica, nel mondo moderno e contemporaneo, altre cospicue *sopravvivenze mitiche.* Cosi, il prestigio delle origini rivive nella riforma protestante sotto forma di ritorno alla Bibbia; nella rivoluzione francese sotto forma di ritorno alla Roma antica; lungo il XIX secolo nell'allargamento vertiginoso dell'orizzonte storico e nella ricerca del passato totale dell'umanità; nel marxismo come mito dell'età dell'oro, che molte tradizioni ponevano all'inizio e alla fine della storia; nell'arianesimo nazista come mito dell'origine nobile della razza. Aspetti mitici si possono riconoscere nei travestimenti umilianti del protagonista dei *comic strips,* attraverso i quali

l'uomo contemporaneo, decaduto e limitato, sogna di rivelarsi eroe; nell'ossessione del successo, come desiderio oscuro di trascendere i limiti della condizione umana; nel culto della macchina sacra, ad esempio l'automobile, con i suoi riti stagionali di mostre e di presentazioni; nell'avanguardia artistica e letteraria, con la caratteristica funzione redentrice e iniziatica della *difficoltà* della moderna opera d'arte e con la regressione alla condizione primordiale della *materia prima* o *bruta* (ad esempio, la pop-art come restaurazione rituale dell'oggetto). Lo stesso romanzo può essere visto come una narrazione mitica desacralizzata : « L'uomo moderno beneficia ancora di questa iniziazione immaginaria portata dai racconti di fantasia; il racconto meraviglioso è un doppione facile del mito e del rito, che riattualizza, a livello dell'immaginario e dell'onirico, le prove iniziatiche » *(M. e R.).* L'intera arte contemporanea è permeata dal mito della fine del mondo, che si manifesta parallelamente all'angoscia dinanzi alla minaccia della catastrofe atomica. Vi si attua, infatti, una ricerca della modalità germinale della materia, una regressione al caos per ricominciare da zero la storia dell'arte. La ricerca delle origini come mito nella società moderna si ritrova anche in Darwin e negli evoluzionisti, nelle ricerche sul linguaggio, e specialmente in Freud e nella psicanalisi, dove permane anche l'attribuzione di un carattere beatifico agli inizi. La psicanalisi appare come una specie di *mitologia privata,* in cui la terapia del ritorno all'indietro nel tempo ripete le antiche terapie mitiche, ma a livello individuale e non più collettivo. Gli esempi contemporanei potrebbero moltiplicarsi facilmente, fino a includere le prospettive capovolgenti della scienza e della fantascienza e il diffuso ricorso all'uso liberante della droga, che rivelano una radicale insofferenza per la realtà data.

Ma dai miti della catastrofe finale, che è insieme segno

dell'imminente ricreazione, sono usciti, ai nostri giorni, i movimenti profetici e millenaristici delle attuali società *primitive.* In quei popoli, il mito della fine del mondo rivive nel contatto di una superstite capacità mitopoietica con i miti portati dall'Occidente cristiano, e il personaggio messanico s'identifica con l'*Antenato mitico,* la cui venuta deve riattualizzare i tempi delle origini e ricreare il mondo. Gli odierni *primitivi* alimentano cosi la loro rivolta profetico-politica antioccidentale con una fame e una sete che non è solo di beni terreni ma di immortalità, di libertà, di beatitudine paradisiaca perfetta e senza fine.

È stato fin qui tracciato — utilizzando materiali e risultati presentati da Micea Eliade — un sommario schema di *storia del mito.* La linea maestra è quella di un decadimento del mito, che scaduta l'iniziale tensione cosmogonico-escatologica si istituzionalizza nel rito e nel simbolo per offrire alla fine i suoi contenuti alla riflessione culturale e alla speculazione filosofica. Allo svuotarsi, attraverso questo processo, dell'antico mito cosmologico succede, come reazione, il ridestarsi della tensione escatologica nella forma del mito storico ; il quale, a sua volta, subisce poi un'analoga vicenda involutiva, attraverso l'istituzionalizzazione rituale e, successivamente, la riflessione razionale. La dimensione cosmica tende sempre più a scadere, restando implicata come risultato finale di un evento storico nelle grandi religioni monoteistiche mediterranee e svanendo gradualmente nelle dottrine moderne e contemporanee che secolarizzano l'attesa escatologica. Dalla prospettiva cosmico-escatologica a quella cosmico-rituale, a quella storico-escatologica, a quella storico-rituale: sono questi i cicli parziali che possono configurarsi. La prima e la terza fase sono fasi di attività mitopoieti-ca, la seconda e la quarta di prevalente riflessione e sistematizzazione. Da ultimo, ai nostri giorni, l'intera vicenda sembra chiudersi sul suo

inizio, con il rinascere del mito presso i *primitivi,* che lo sviluppano dopo averlo ricevuto all'estremo del suo decadimento dai popoli dell'Occidente dove aveva percorso l'intero itinerario.

Il mito, proprio per la perfezione delle origini e imperfezione del tempo intermedio che postula come sua verità essenziale, potrebbe essere colto nella sua piena autenticità solo nel momento in cui nasce, prima che venga sistematizzato, e cioè inglobato nella banale realtà mondana che ne contraddice la dimensione risolutiva. Consegue da ciò la fondamentale inadeguatezza di ogni indagine scientifica e ricerca analitica che si proponga di studiarlo e spiegarlo. Ciò che si può tentare è semmai un passaggio al limite, e cioè l'individuazione di una tendenza via via che ci si avvicina alle origini del mito. E per l'appunto constatiamo che dove il mito oggi si rinnova mostra chiaramente il netto prevalere dell'istanza escatologica sulle preoccupazioni rituali e le interpretazioni simboliche.

I *cargo cults* attualmente diffusi in Oceania sono « culti profetici e millenaristici che proclamano l'imminenza di un'èra favolosa di abbondanza e di felicità. Gli indigeni saranno di nuovo i padroni delle loro isole e non lavoreranno più, perché i morti stanno per tornare su magnifici navigli carichi di mercanzie, simili alle gigantesche navi mercantili che i bianchi ormeggiano nei loro porti. Un movimento profetizza l'arrivo dell'*America.* Una nuova era paradisiaca avrà inizio e i seguaci del culto diventeranno immortali. Certi culti implicano anche degli atti orgiastici, perché i divieti e i costumi sanzionati dalle tradizioni perderanno la loro ragione d'essere e faranno posto alla libertà assoluta » (*M. e R.).* Fenomeni analoghi si sono verificati fra le tribù nordamericane nella seconda metà del secolo scorso con la *Ghost-Dance religion,* nel 1960 nel Congo in occasione della proclamazione d'indipendenza del

paese, e si verificano oggi in numerosi altri luoghi, come ad esempio nel Nord-Est del Brasile. Fino al 1912 i Guarani del Mato Grosso, convinti che la terra sarebbe stata distrutta dal fuoco e dall'acqua, partirono sotto la guida di sciamani alla ricerca di una specie di paradiso posto al di là dall'Oceano. Certe tribù credevano che la catastrofe sarebbe stata seguita da un rinnovamento del mondo e dal ritorno dei morti; altre, che attendevano e desideravano puramente la fine del mondo, facevano dire alla Terra: «Ho divorato troppi cadaveri; ne sono sazia e sfinita. Padre, fa che ciò finisca ». Ma questa escatologia disperata « nasce dalla delusione che segui alla lunga e vana esaltazione messianica con la quale i Guarani, cantando e danzando, per tutto un secolo avevano cercato il paradiso terrestre » *(M. e R.).*

Quanto più ci si avvicina al momento iniziale del mito, dunque, tanto più netta si percepisce la tensione escatologica verso una realtà totalmente risolutiva. Sfugge però fatalmente, alla moderna indagine culturale, la nascita del mito: nessuno dei nostri etnologi, infatti, ha mai potuto registrare l'invenzione di un mito, ma sono state registrate soltanto variazioni di miti già esistenti. La storia del mito risulta cosi amputata del primo e fondamentale capitolo, quello in cui il ruolo delle personalità creatrici dovette essere — come osserva Eliade — grande. Da questa situazione consegue un frequente errore di prospettiva, per il quale il mito viene associato indissolubilmente a forme che non gli sono essenziali, e ridotto quasi a queste: simbolismo, ritualismo, iniziazione, esoterismo, gnosi. È significativo, in proposito, osservare come le religioni storiche, quando ai loro inizi o nei loro momenti più vitali furono sostenute da un'autentica pienezza, vedessero nelle forme mistiche e gnostiche il peggiore nemico: cosi gli antichi profeti d'Israele, nella loro lotta contro le mistiche cosmologiche, così i Padri cristiani in quella senza respiro che hanno

condotto contro l'esoterismo della gnosi.

Il mito, in definitiva, resta inaccessibile all'uomo della civiltà moderna. Il moderno e il mitico sono orizzonti incommensurabili, e il nostro è, al confronto, microscopico. Noi allineiamo rimedi e compensazioni parziali dove gli uomini del mito concepivano soluzioni totali, che implicavano l'abolizione del tempo, l'annientamento e il rifacimento dell'universo. La nostra vita, reale e fantastica, si svolge nel tempo della cronaca, o tutt'al più di una storia mondana angustamente condizionata; quella arcaica toccava con il suo limite inferiore il tempo della tragedia, dove persino la tortura e la morte violenta, per noi mostri presenti ma innominabili, avevano un significato religioso (fino ai massacri di Gengis-Khan, che noi non sappiamo se non estromettere dalla nostra piccola storia).

Se non crediamo nelle cose ultime e prime in cui credevano i creatori di miti, siamo obbligati a considerare l'origine e la fine temporale come l'ingenua proiezione di una generica esigenza esistenziale, a identificare cioè il mito con l'errore, e sia pure un poetico errore. Scorgere, di conseguenza, miti nel nostro mondo moderno (come fa ad esempio Roland Barthes, che vede miti nel cinema, nella stampa, nell'industria, nella pubblicità) significa forse riconoscere l'ineliminabile esigenza in noi di una dimensione ulteriore (senza di che il mito sarebbe per noi assolutamente privo di senso e d'interesse); ma significa anche confondere le parole e le cose, non distinguendo le tardive e deformate sopravvivenze dalla realtà poderosa dalla quale discendono per successivi corrompimenti.

Il mito esprime una verità sacra, di cui la religione sacerdotalizzata prima e la speculazione mistica e teologica poi sono già trascrizioni depotenziate. Il mito desacralizzato, che si manifesta in numerosi aspetti della società contemporanea, è, alla fine, una stravolta parodia, è un

residuo che testimonia di una realtà perduta e irrinunciabile, come la malattia testimonia della salute. Un residuo che viene sfruttato in funzione di altri criteri e soprattutto di altri interessi, magari per compiacersene come di un elemento che provi la nostra pluralistica completezza, esorcizzando così definitivamente l'oscura minaccia del mistero antico.

Ma non è detto che il mito non debba rinascere. La sua più intima verità è la fede nella nascita dopo la morte, nell'identità della fine con il principio. Ci muoviamo già in questo cielo ancora notturno quando vediamo porsi la proposta escatologica della *contestazione globale* di fronte all'apocalittica *fine dell'uomo,* e quando queste istanze smisurate tendono a incontrarsi con i rinnovati miti dei popoli del *terzo mondo.*

TECNOLOGIA ED ESCATOLOGIA

La società industriale — o opulenta, o del benessere, o dei consumi, o come altrimenti si voglia chiamarla — è indissolubilmente connessa allo sviluppo delle scienze e della tecnica, che mediante l'introduzione di macchine e di metodi sempre più efficienti hanno realizzato un quasi miracoloso incremento della produttività. Le documentate accuse che pesano su questa società presentano ormai prove schiaccianti per condannarla. Si può affermare senza esagerazione che le critiche che hanno accompagnato il suo poderoso sviluppo e il suo clamoroso trionfo costituiscono un fenomeno storico dello stesso ordine di grandezza : di quanto cioè la moderna società industriale è diversa, nuova, straordinaria nei confronti di tutte quelle che l'hanno preceduta, di tanto la critica di tale società è un fenomeno radicale, totalitario, sconvolgente. Da Huizinga a Marcuse, i prodotti più rappresentativi della cultura di questo secolo sono quelli in cui è stata analizzata e rifiutata la società industriale contemporanea.

Si tratta di critiche che si atteggiano in modi diversissimi, disponendosi in tutto l'arco che va dalla proposta di riforme correttive alla negazione totale. È significativo, comunque, che questo arco sia stato percorso muovendosi temporalmente verso una sempre maggiore radicalità. Le proposte critiche si possono sostanzialmente ricondurre a due distinti tipi : uno che imputa ogni colpa alla *macchina,* l'altro che imputa ogni colpa alla *società*, la quale non

avrebbe saputo accogliere e sfruttare nel modo giusto le grandi potenzialità offerte dalla macchina, perché ancorata a vecchie concezioni inadeguate alla nuova realtà. Non è facile stabilire quale di questi due atteggiamenti sia il vero, o il più vero, soprattutto perché, nella scelta, intervengono preferenze, postulati, punti di vista soggettivi che dipendono dal modo di sentire il significato del *nuovo* nella storia; ciascuno di noi, in definitiva, è più o meno sensibile ai *valori* tradizionali ed è quindi più o meno disposto ad abbandonarli o a trasformarli.

D'altra parte, le due proposte alternative — la macchina come forza demoniaca, e la macchina come strumento di per sé meraviglioso, ma stravolto dalla sua perversa o illogica utilizzazione — risultano entrambe insufficienti. Chi vede nel progresso tecnico-scientifico un male in sé applica in realtà un criterio morale a un fatto che in quanto tale non può non essere moralmente neutro. È inoltre assurdo rifiutarsi di riconoscere che lo sviluppo della tecnica ha obiettivamente la possibilità di aiutare l'uomo vincendo la sua degradazione nella fatica, nella miseria, nell'ignoranza, nella malattia. Difficile, dunque, sottrarsi all'impressione che l'odio per la tecnica, in paricolare da Spengler in poi, appartenga all'ostinata specie dell'odio moralistico, che sia sentimentale e cieco, alimentato soprattutto dal rimpianto di un ipotetico *buon tempo antico.*

Ma è difficile anche convincersi che la macchina possa continuare a esistere e a moltiplicarsi con risultati sostanzialmente diversi da quelli che hanno accompagnato la sua apparizione e la sua evoluzione fino a oggi. Ha tutta l'apparenza di un'ingenuità ammettere che i mostruosi scompensi e le terribili aberrazioni della moderna società industriale, sempre crescenti, non siano se non fenomeni secondari e transitori, inconvenienti dovuti semplicemente all'iniziale imperizia dei guidatori delle macchine, e destinati

quindi a una quasi automatica correzione. Tutta la secolare crisi sarebbe crisi di crescita e di assestamento, e potenzialmente capaci di risolverla sarebbero le realtà stesse che l'hanno suscitata. Gradualmente, la macchina che ha ferito l'uomo dovrebbe anche riuscire a guarirlo.

Per accettare questo, bisognerebbe esser disposti a minimizzare le accuse che pesano sulla società industriale, le quali hanno invece, di fatto, le stesse ciclopiche e totalitarie dimensioni dell'oggetto al quale si applicano. È difficile, insomma, sottrarsi all'impressione che l'amore tecnologico appartenga alla fanatica specie delle illusioni amorose, che sia sentimentale e cieco, alimentato soprattutto dalla velleità di un ipotetico *buon tempo futuro.* Se siamo abituati ad ascoltare i *laudatores temporis acti,* siamo ormai abbastanza stanchi anche degli annunciatori delle « magnifiche sorti e progressive ».

Soprattutto, i due opposti atteggiamenti ai quali abbiamo accennato risultano insoddisfacenti in quanto operano entrambi un'artificiosa dicotomia tra la *macchina* e la *società,* come se fossero due elementi distinti e autonomi, ciascuno dei quali sarebbe in grado di sussistere senza l'altro. Buono l'uno e cattivo l'altro, o viceversa. La comune impostazione di fondo del problema, che lascia sussistere solo una banale e meccanica contrapposizione, risente evidentemente della separazione fra le *due culture,* di cui ha scritto in qualche modo Charles Percy Snow.

Ma è chiaro invece che il discorso dev'essere globale e coinvolgere l'intera realtà tecnologica e la società che vi corrisponde, nei suoi diversi aspetti di conformità e difformità. Accettare in partenza il presupposto antitecnologico chiudendosi in un puro negativismo, oppure muovere dall'ipotesi *realistica* che la macchina c'è e che non si può distruggere (per limitare l'orizzonte all'organizzazione del suo impiego e alla previsione dei

risultati), significa fare dello pseudo-problematicismo, perché in realtà la soluzione dei problemi è già contenuta nei postulati iniziali. Soprattutto significa dibattersi all'interno di un cerchio chiuso, che riflette indefinitamente immagini tra due specchi contrapposti, e precludersi quindi ogni possibilità di concepire vere alternative alla situazione complessiva.

Si parla spesso, oggi, di *razionalità funzionale* come di un fondamentale elemento positivo indotto nella vita sociale contemporanea dallo sviluppo della tecnica (ne parla, ad esempio, Valerio Tonini : *L'ateismo teologico [introduzione a una teologia dialettica]* in « Questitalia », dicembre 1967). Ma già nel 1935 Karl Mannheim scorgeva « l'effetto paralizzante della razionalizzazione funzionale sulle capacità di giudizio razionale [...]. L'incremento dell'industrializzazione comporta, a dire il vero, la *razionalità funzionale,* cioè l'organizzazione dell'attività dei membri della società in riferimento a degli scopi oggettivi [...]. Ma ciò non promuove nello stesso grado la *razionalità sostanziale,* cioè la capacità di agire intelligentemente in una data situazione, basandosi sulla propria intuizione della correlazione degli eventi » (*L'uomo e la società in una età di ricostruzione,* ed. *Comunità,* 1959). L'uomo della società industriale infatti, come afferma David Riesman, « non soltanto è eterodiretto, ma va articolando una filosofia che gli dice che è giusto esserlo » (citato da W. Whyte, *L'uomo dell'organizzazione,* ed. *Einaudi,* 1960).

Affermazioni di questo tipo, ormai ricorrenti, sono interessanti perché mettono un segno negativo proprio dinanzi a ciò che è considerato comunemente come la intrinseca positività della *civiltà tecnologica* : è precisamente la *razionalizzazione* imposta e sospinta dal perfezionarsi e dall'estendersi della tecnica ed apparire, in quanto modello sociale e riflesso umano, una pseudo-razionalizzazione, una

cattiva e soltanto estrinseca e necessitante razionalizzazione. (Si veda, in proposito, l'interessante apologia che J. Bruner, oggi uno dei più stimolanti psicologi e pedagogisti, fa della « mano sinistra » dell'uomo, e cioè di tutto ciò che è sentimento, intuizione, irrazionalità, illegittimità, eccetera, nel suo libro *Il conoscere: saggi per la mano sinistra,* ed. *Armando,* 1968). A tutto questo sforzo per *razionalizzare* si contrappone ormai decisamente un *pensiero negativo* che con Marcuse propone il *grande rifiuto.* Tanto cammino ha fatto la tecnologia e tanto ne ha fatto l'opposizione alla tecnologia. Se ieri Huizinga pensava che il progresso tecnico, di per sé valido, non fosse tuttavia sufficiente a risolvere i problemi e richiedesse quindi un'aggiunta dall'esterno (« Lo svolgersi della scienza e della tecnica, per quanto indispensabile ed edificante, non porterà la salvezza della civiltà. Scienza e tecnica non bastano a costruire la base di una vita culturale », *La crisi della civiltà,* ed. *Einaudi,* 1962), oggi si propone e si esige un rifiuto totale dell'atteggiamento che promuove scienza e tecnica, e il rifiuto assume le dimensioni della rivolta di masse giovanili in ogni parte del mondo.

Ogni azione, anche nella storia, suscita una reazione uguale e contraria. E questo, in una prospettiva sufficientemente ampia, significa che si registrano prima o poi inversione di tendenze. Sono ormai gli stessi tecnologi più avvertiti a rendersi conto di questo. Quello che scriveva Le Corbusier è ormai nella coscienza di molti e va lievitando irresistibilmente : « Si direbbe che tutta la società, ebbra di movimento e di velocità si sia messa senza accorgersene a girare su se stessa, come un aeroplano entrato in vite in un banco di nebbia sempre più fitta. Da una simile ebbrezza non si viene fuori che con la catastrofe, quando ci si schianta al suolo » (Le Courbusier, *Maniera di pensare l'urbanistica,* ed. *Laterza,* 1965).

Quello che si fa strada oggi non è un generico scontento che tende a temperare gli eccessi e a segnalare i guasti della mentalità tecnologica, come accadeva in definitiva nella vecchia polemica antimacchinistica, un po' decadente e un po' rassegnata. Oggi si pretende esplicitamente un completo cambiamento di rotta per sfuggire alla catastrofe della disumanizzazione totale che appare imminente. L'unico modo per salvare l'uomo nella sua intima verità e nel suo autentico significato consisterebbe nell'affermazione di valori radicalmente antitetici a quelli di cui è simbolo la macchina: la spontaneità irrazionale, il comportamento ludico, l'anarchismo in cui si esprime liberamente l'*eros.*

È la mentalità tecnologica che viene *globalmente contestata,* nei suoi postulati di razionalità, organizzazione, funzionalità, efficienza, rendimento. Alla prospettiva dell'indefinito sviluppo tecnologico si contrappone ormai la prospettiva della catastrofe tecnologica. La catastrofe dell'umanità come prossimo punto d'approdo del progresso tecnico non è più uno spettro agitato da persone timorose di novità e di eccessi, ma è la sensata previsione del *pensiero negativo,* la quale attrae fortemente proprio coloro che si sono formati negli anni e nei luoghi tecnologicamente più evoluti. La catastrofe è ormai una ragionevole ipotesi di lavoro, utilizzata nei più diversi campi di ricerca: Herbert Marcuse, ad esempio, parla dell'arte come « fondata sull'elemento catastrofico insito nel conflitto tra l'essenza dell'uomo e la sua esistenza » *(Soviet Marxism,* ed. *Guanda,* 1968). Molti sono d'accordo con lui e con Ernst Bloch (e con il giovane ribelle Dutscke) che bisogna radicalmente negare e distruggere questa società, anche se si è consci che il dopo resta oscuro, che si entrerà in una terribile notte.

Sono d'ora in ora più attuali domande come questa di Arnold Toynbee : « Mentre le civiltà nascono e si spengono e, spegnendosi, danno vita ad altre, è sempre possibile che,

su un piano superiore, si delinei e si compia con successo una vicenda cui non manchino né significato né scopo, e che, in una prospettiva divina, la conoscenza raggiunta attraverso il dolore, cioè attraverso i crolli delle civiltà, sia lo strumento sovrano del progresso » *(Civiltà al paragone*, ed. *Bompiani,* 1949). C'è ormai, palese, una passione della distruzione, che è insieme un'oscura passione creatrice. Il poeta Le Roi Jones, facendosi portatore delle idee del *Black Power,* può scrivere con la certezza di avere molti uditori in tutto il mondo : « La forza che noi vogliamo è di venti milioni di spettri che si scatenino sull'America con grida furiose e armi invincibili ».

Simili prospettive non sono — è il caso di ripetere — di attardati in una fase pre-tecnologica ; sono, anzi, di un'avanguardia post-tecnologica, di uomini e di movimenti che sono passati attraverso l'esperienza della pan-tecnologia contemporanea. Così, proprio attraverso un'esasperazione del razionalismo, si vanno affermando i « maestri del nuovo irrazionalismo europeo », che riportano alla ribalta della storia un « fondo torbido, epidemico, quasi magico ». Una tendenza metodologica che nasce dalla scienza, come lo strutturalismo, è spinta a capovolgersi : c'è ormai una « volontà comune a tutti gli strutturalisti di mettere il punto definitivo in fondo alla storia della cultura mondiale : un punto che deve essere dissoluzione ». Per Foucault, linguistica, etnologia e psicanalisi « tutte insieme sono impegnate a dissolvere l'uomo ». Quella di Lacan è una « psicanalisi distruttiva », per lui « l'intimità più fonda dell'uomo è senza struttura : un cratere informe, vuoto e cieco » (E. Bettiza, *L'oscura psicanalisi di Parigi,* « Corriere della Sera », 16 luglio 1968). Si può dire, anzi, che i tecnologi vedano ormai le minacce di catastrofe, ed addirittura che ne subiscano il fascino, mentre gli *umanisti,* come un Roger Garaudy, sono tentati dall'ottimismo. All'arcadia

pessimistica è succeduta un'arcadia ottimistica. Oggi è normale che uno studioso di cibernetica concluda un suo saggio additando, magari controvoglia, i rischi mortali di un prossimo futuro : « La frustrazione ed il senso di assurdità [...] potranno causare facilmente una guerra di disperazione; guerra apparentemente rivolta contro un nemico esterno ma, in realtà, intesa a rendere il mondo più sicuro per l'uomo mediante la quasi integrale distruzione di quella sofisticata tecnologia che si era posta a base della società » (D. N. Michael, *Prospettive sociali della cibernazione,* supplemento n. 3 di « Futuribili », 1968).

Gli stessi tecnologi, dunque, si aprono oggi alla seria considerazione di una prospettiva catastrofica che ieri sembrava relegata nel pozzo del più vieto, cieco e superstizioso conservatorismo. Quella dell'umanità stritolata dalla macchina dell'organizzazione tecnologica è diventata, attraverso Marcuse, una visione apocalittica corrente. Oggi le implicazioni catastrofiche del progresso tecnologico toccano i temi dell'antica escatologia cristiana. E ognuno comincia a rendersene conto.

Pietro Prini ha affermato recentemente *(La libertà come contestazione escatologica,* « Archivio di filosofia », 1968) : « La missione della Chiesa è di predicare l'avvento del regno dei cieli, il regno di Dio che non è di questo mondo. C'è un indubitabile aspetto di contestazione nel messaggio di Cristo di fronte a tutti i progetti immanentistici di costruire sulla terra la *città del sole,* il *regno dell'uomo.* Si ricordi, ad esempio, quella straordinaria avventura di rinascita dello spirito cristiano, attraverso la quale è passata l'Europa nel secolo XIII, quando, in aperto contrasto con le tensioni mercantilistiche e paleo-capitalistiche dell'età comunale che intraprendeva la costruzione di una nuova economia *[e di una nuova tecnologia, perchè* « già nel 1300 la cristianità occidentale usava molte tecniche sconosciute o non

elaborate nell'impero romano. Verso il 1500 i paesi più progrediti dell'Occidente erano in moltissimi aspetti tecnici nettamente superiori a qualunque società precedente », L. Mumford e A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science,* New York 1959], il francescanesimo predicò un ideale impossibile, l'ideale di *madonna Povertà* [...]. È questo, mi sembra, il carattere più profondo della libertà cristiana : di essere una contestazione, sempre nuova e implacabile, dei falsi miti della sufficienza umana ». L'essere cristiani « impegna in una vera e propria *rivoluzione* delle finalità ». Bartsch e Derossi — riprendendo questi temi nella discussione seguita all'intervento di Pietro Prini — hanno sottolineato le implicazioni fra tecnologia, contestazione ed escatologia, e Paolo Filiasi Carcano — considerando il progresso scientifico-tecnologico come processo di dissoluzione e autodistruzione del mondo — ha affermato : « può darsi che il cristianesimo trovi il suo più profondo significato in questa autodistruzione dell'umanità determinata da un'evoluzione che può rivolgersi contro se stessa ».

Prini, nella sua risposta a Filiasi Carcano, ha aggiunto che « l'apocalittica ebraica è il solo criterio ermeneutico che permette alla coscienza moderna di interpretare la minaccia di una caduta totale del *senso della storia* ».

C'è dunque, ormai chiaramente visibile, un rapporto fra tecnologia ed escatologia, secondo il quale lo sviluppo tecnologico appare come via alla catastrofe finale: rapporto interpretabile secondo le categorie dell'escatologia ebraico-cristiana. In un orizzonte più generale, la prospettiva escatologica aperta dalla tecnologia (considerata quest'ultima come allontanamento dalla sacralità tradizionale) è espressa da queste non sospettabili parole di Ernesto De Martino: « Il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua

morte, senza correre il rischio di perdere, insieme al sacro, l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarsi travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte la prospettiva della metastoria mitico-rituale *(Mito, scienze religiose e civiltà moderna,* « Nuovi Argomenti», marzo-aprile 1959).

Il rapporto tra immanentismo-umanesimo tecnologico e trascendenza sacra apre il passaggio alla considerazione di un altro diverso rapporto fra tecnologia ed escatologia. In esso la tecnologia non appare più come l'elemento negativo che conduce alla catastrofe apocalittica, ma come l'elemento positivo che conduce alla pienezza dei tempi messianici. Attraverso entrambi questi opposti giudizi circa il possibile significato e destino del progresso tecnico-scientifico si perviene dunque, ugualmente, a sentire l'esigenza, per comprenderlo e interpretarlo, di introdurre una categoria che i teologi hanno abbandonato da molti secoli: quella escatologica.

Considerata come valore positivo, l'idea del progresso delle scienze e della tecnica rappresenta una *escatologia secolarizzata.* I fini escatologici trascendenti, propri della tradizione cristiana, vi si trasformano in fini conseguibili mediante un graduale processo di sviluppo dal basso verso l'alto. La liberazione dalla forza di gravità che vincola l'uomo ad aderire alla terra; il conseguimento, nelle comunicazioni e nei trasporti, di velocità che accorciano il tempo e lo spazio fino ai limiti della contemporaneità puntiforme, in una specie di presente eterno; i tentativi di creazione della vita, di trasformazione delle specie, di sopravvivenza illimitata, sono altrettanti progetti tecnologici nei quali più o meno consciamente si ricerca, e in parte già si attua, l'attingimento di una realtà escatologica.

Ma il rapporto tra la nuova escatologia tecnologica e l'antica escatologia religiosa è ancora quasi tutto da scoprire.

Augusto Del Noce sostiene che « la società opulenta [alla quale si è pervenuti attraverso il progresso tecnologico] è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione » *(Il problema dell'ateismo*, ed. *il Mulino*, 1964). È un giudizio che non va oltre le apparenze superficiali. In realtà tutte le forme culturali e tutte le istituzioni sociali hanno lontane origini nella religione, e tutte se ne staccano acquistando una loro autonomia in opposizione all'orizzonte nel quale erano embrionalmente contenute.

Il mondo moderno, lo sviluppo tecnico-scientifico in particolare, non costituiscono una sostanziale eccezione, anche se i modi dell'opposizione sono stati più espliciti, più coscienti e più drastici. La macchina non nasce nella storia per un improvviso intervento diabolico (o per un improvviso *deus ex machina),* come se si trattasse di un immotivabile cambiamento di rotta dell'umanità, sia esso un'uscita dalle tenebre per entrare nella luce o un'uscita dalla luce per entrare nelle tenebre. È una ricorrente tentazione quella di concepire la realtà storica in cui si vive come un *unicum* contrapposto a tutto il resto, da idolatrare o da detestare. Ciò che è *contemporaneo* finisce cosi col risultare incomprensibile. Mentre è evidente che anche la più profondamente innovatrice delle vicende storiche è suscettibile d'esser collegata con ciò che la precede e con ciò che la segue perché, biblicamente, « nulla è nuovo sotto il sole ».

In realtà lo sviluppo delle scienze e della tecnica rappresenta, insieme allo sforzo di redenzione sociale, un aspetto fondamentale della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, mediante la quale sono state proiettate nell'immanenza storica e diffuse nella prospettiva evoluzionistica le mete dell'antico messianismo. Ormai questa tesi è accolta da numerosi validi autori di diversissimi

orientamenti : basti accennare a Ernst Bloch, a Karl Loewith, a Eric Voegelin. Del resto è particolarmente significativo che già Alfred N. Whitehead portasse la sua attenzione sulla carica irrazionalistica con la quale la scienza nascente si contrapponeva all'eccesso di sistematizzazione razionalistica della filosofia e della teologia medievali (in questo senso il successivo processo di razionalizzazione, astrattizzazione, sistematizzazione, formalizzazione della scienza può essere interpretato come un processo involutivo. E non manca ormai chi lo sostiene : ad esempio Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* ed. *Einaudi,* 1969).

Anche il mondo moderno dunque — e soprattutto in quel suo specifico e diversificante carattere che è lo sviluppo della scienza in funzione dell'operare tecnico, allo scopo di trasformare il mondo e di redimere la vita dell'uomo — ha radici religiose. Ha radici religiose, e propriamente ebraico-cristiane (ma anche islamiche), la stessa *secolarizzazione* per la quale il *sacro si apre alla totalità dell'esperienza umana* e tenta di trasfondersi nella storia intera (si veda J. M. Gonzalez-Ruiz, *Umanesimo ateo e Dio biblico* nel volume miscellaneo *Dio è morto?,* ed. *Mondadori,* 1967). *L'unicità* del mondo moderno è parallela all'unicità della tradizione monoteistica mediterranea, e prelude a uno sbocco finale che dovrà avere analoghe caratteristiche di unicità.

Con la stessa clamorosa entità delle sue realizzazioni attuali e potenziali, che coinvolgono intimamente la natura e l'uomo, la tecnologia riapre dunque, dopo molti secoli, la prospettiva escatologica che fu già dell'antica religione.

Per coloro che vedono qualcosa di negativo, o addirittura di demoniaco, nella macchina, l'escatologia si rifà presente nella forma della catastrofe apocalittica. Per coloro che vedono qualcosa di positivo, o addirittura di salvifico, nella macchina, l'escatologia si rifà presente nella forma del trionfo messianico. Comunque, la dimensione escatologica

s'impone come categoria interpretativa necessaria, proprio quando sembrava sepolta da tempi immemorabili.

Ma entrambe le interpretazioni accennate — quella apocalittica e quella messianica — se assunte separatamente sono parziali e insufficienti. La cultura contemporanea sembra condannata sempre, dal suo ormai vecchio abito razionalistico, a separare e ad analizzare ciò che non riesce poi a congiungere. Infilandosi in una di queste due vie, non si fa molta strada. Se la tecnica è il diavolo e conduce all'apocalisse, non resta che tentare di contrastarla chiamando alla riscossa tutti i vecchi e stanchi umanismi e tradizionalismi, riverniciati per l'occasione da angeli salvatori. C'è infatti tutta una gamma di proposte, ma quelli stessi che le avanzano sembrano, in definitiva, poco convinti della loro efficacia: si va dai platonici consigli di utilizzazione moralmente buona delle macchine (come se l'affermarsi della macchina non implicasse automaticamente l'affermarsi della mentalità e della società che l'hanno costruita, dell'etica dell'efficienza e del successo studiata da Max Weber) agli altrettanto platonici consigli di dernondanizzazione ascetica e mistica per separarsi aristocraticamente dalla travolgente macchina infernale.

Se la tecnica è l'angelo che conduce all'èra messianica, non resta che chiudere gli occhi dì fronte alle strane opere demoniache che quest'angelo innegabilmente continua a compiere. Tutte le sue malefatte sarebbero semplici contrattempi, incidenti dovuti al sabotaggio più o meno cosciente che — secondo un ingenuo ribaltamento meccanico — compirebbero l'uomo e la società vecchia, contrastando diabolicamente il passo all'angelo della salvezza. Questa è la posizione di quelli che Montale ha chiamato « balordi aruspici dei vari futuribili » (« Corriere della Sera, 8 settembre 1968). L'attuale oppressiva dittatura della macchina avrebbe qui qualcosa di analogo alla

dittatura del proletariato : corrisponderebbe cioè a una fase intermedia imposta dalla lotta contro i suoi avversari oscurantisti, e causerebbe perciò dolorosi contraccolpi, ma sarebbe sul punto di finire, con l'eliminazione dei residui conservatori e la definitiva liberazione e redenzione dell'uomo. Ma, appunto come quella del proletariato, la dura e schiacciante dittatura della macchina non accenna a finire, e non sembra lo possa se non con la fine dell'ideologia monolitica che la sostiene.

Nei due opposti atteggiamenti c'è molta ingenuità, che consegue appunto dall'assoluta eccezionalità storica acriticamente attribuita all'odierna civiltà delle macchine, la quale non può perciò esser concepita se non come straordinarietà ottima o come straordinarietà pessima. Ma c'è anche, in entrambi, qualcosa di valido e di irrinunciabile. E la categoria escatologica è la sola che, congiungendo apocalittica e messianismo in un unico orizzonte, può individuarli e fonderli.

Tecnica e società che la determina e ne è determinata, e cioè l'insieme che può designarsi come *èra tecnologica,* costituiscono un tutt'uno che presenta congiunti un aspetto apocalittico e un aspetto messianico. Se la si considera nell'orizzonte escatologico cristiano, la tecnologia appare ad un tempo angelo, in quanto sottesa da un'ansia messianica di redenzione dell'uomo e del mondo, e demonio, in quanto l'ansia messianica è stravolta dal piano divino al piano soltanto umano.

La dimensione tecnologica è positiva nei confronti di tutti i vecchi atteggiamenti di disincarnato spiritualismo, privi, già intenzionalmente, di efficacia redentrice. La tecnologia è caratterizzata da una *passione* anziché da *un'apatia.* Concretamente vuol salvare, vuol guarire, vuol sfamare : questa è la sua anima, malgrado si siano sovrapposti elementi deteriori fino a soffocarla, forse soprattutto per il

prevalere dell'attenzione sui mezzi nei confronti di quella sui fini, a causa della loro stessa complessità strumentale e dei conseguenti prestigio e compiacimento sperimentati da chi è in grado di valersene. È per effetto della spinta tecnologica che l'uomo d'oggi rifiuta, ormai quasi istintivamente, quello che era abituato ad accettare come fatale : rifiuta la guerra, la fame, la malattia, perfino la vecchiaia e la morte.

Ma il diabolico consiste in questo, che la tecnologia è scimmia dell'escatologia come il diavolo è scimmia di Dio. Le mete escatologiche perdono in essa il carattere assoluto e capovolgente, di manifestazione della inconcepibile gloria di Dio, per trasformarsi in punti all'infinito da approssimare gradualmente. Malgrado l'intenzione di pervenire ad *altro,* tutto resta sostanzialmente omogeneo, si sta sostanzialmente nell'immanenza della vecchia realtà. E questo chiamare nuovo il vecchio, divino l'umano, miracolo la macchina, *è anticristicità.* Le mete escatologiche vengono negate alterandole nel modo più sottile possibile, più impercettibile, tanto da « sedurre, se fosse possibile, gli stessi eletti» *(Mc.* XIII, 22). Il *regno di Dio* viene ad esser concepito come una dilatazione per evoluzione del regno dell'uomo, nulla vi si sovrappone di *diverso* e di incompatibile con la storia, nessun vino nuovo rompe gli otri vecchi. Ci si arriva per gradi, senza salto decisivo, abolendo ogni scandalo dell'assurdo, razionalizzando tutto. La fede non è in Dio ma nella ragione macchinistica. La storia della scienza moderna registra appunto il passaggio continuo dall'invenzione alla sistematizzazione, dall'impulso palinge-netico all'ordinaria amministrazione, dalla prospettiva prometeica a quella burocratica, dall'intuizione alla razionalizzazione, e i vari formalismi e convenzionalismi documentano questa fuga dall'esigenza escatologica di acquisizioni totalmente risolventi.

Per questa via di logoramento delle tensioni originariamente mutuate dalla religione, la tecnologia procede ormai fatalmente verso la definitiva trasformazione dell'informazione in rumore, del pluralismo in caos, del movimento in freneticità, dell'organizzazione in condizionamento oppressivo. Non se ne uscirà se non attraverso la catastrofe. Le monete crollano dopo aver toccato il vertice e non esistono diagrammi in perpetua ascesa. Il *regno di Dio* non può esser elaborato dai computers. Tutta la tradizione ebraico-cristiana, che ha il suo vertice nel sacrificio di Gesù Cristo, è rivelazione della necessità della morte per rinascere, dell'abisso da scendere per risalire; una verità che è racchiusa anche nei miti più remoti.

Messianismo e apocalittica sono due aspetti inseparabili dell'unica escatologia. Così sono inseparabili la positività e la negatività della tecnologia, di questa moderna escatologia secolarizzata e depotenziata. La utopia progressista e l'ottimismo evoluzionistico rappresentano una visione monca quanto il decadente rimpianto e l'impotente pessimismo.

La prima visione conduce fatalmente a eclettismi vaghi e confusi, dove dall'ingranaggio della macchina alla trasformazione dell'uomo tutto è disposto secondo ordinati piani ascendenti, dove perciò non c'è peccato né dannazione, ne quindi, in definitiva, redenzione, se non come termini di falsa problematizzazione di un processo già presaputo, nel quale ogni caduta nell'abisso è soltanto un ben calcolato *reculer pour mìeux sauter.* È la posizione che può esser esemplificata in Teilhard de Chardin, la quale è costretta a ignorare le tragiche assurdità e le poderose accuse che alla realtà tecnologica vengono mosse ormai dai movimenti culturali più avanzati, i più lontani dai vecchi e idillici umanismi. La seconda visione conduce fatalmente a isolarsi

nella torre d'avorio dell'iniziato e del saggio che disprezza impotentemente la realtà per rifugiarsi nella pseudo-realtà della sua evasione mitizzata come sublime. Tutta l'umanità e tutta la storia finiscono allora con l'apparire vane e prive di qualunque interesse, tutto il dolore e tutta la speranza degli uomini sono futili illusioni. È la posizione che, in Italia, può esser esemplificata in Elémire Zolla.

Si tratta di due visioni sostanzialmente equivalenti, come spesso o sempre sono gli opposti. Si giunge comunque a negare ogni necessità o possibilità di autentica *redenzione,* in quanto viene negata la realtà del *male.* In entrambi i casi si perviene a una immobilità sostanziale, per quanto diversamente appariscenti siano i modi di agitarsi esteriormente. Dietro le artificiali problematiche, poiché non c'è né vero male né vera redenzione, tutto va semplicemente come deve andare : assolutamente male o assolutamente bene non importa, dal momento che non c'è alternativa. In tutt'e due i casi si resta bloccati in una posizione-limite insuperabile, quella dell'accettazione totale o quella in definitiva coincidente del rifiuto totale della realtà, nell'esclusione di una qualunque ulteriorità autentica, e cioè non omogenea e non deducibile dalla situazione data.

Per tornare ancora un attimo più direttamente alla tecnologia, che fa un gran parlare di *trasformazione* (si veda D. N. Michael, nell'articolo citato : « Bisogna ormai generare valori, comportamenti e obiettivi molto diversi da quelli che abbiamo avuti finora e che ci stanno spingendo, sempre più inesorabilmente, verso un mondo contraddittorio »), il suo presupposto è la dipendenza del successivo dall'antecedente, e cioè in definitiva il perdurare, attraverso le modificazioni operate applicando un determinato metodo, della situazione alla quale era applicabile inizialmente. Non si può trattare, dunque, che di trasformazioni molto relative, appariscenti ma superficiali, e comunque non decisive. (Ecco un esempio

di *trasformazione* elementare che implica già il superamento dell'atteggiamento tecnologico : « Ci si sforza di comprendere l'arte attraverso il linguaggio. Forse è necessario attuare il processo inverso, e comprendere il linguaggio attraverso l'arte ». È quanto afferma uno degli studiosi oggi più attentamente seguiti in Francia, M. Dufrenne: *Estétique et philosophie,* ed. *Kincksieck*, 1967).

Ormai consci del limite interno della scienza e della tecnica, bisogna porsi su un terreno post-tecnologico.

Anziché guardare alle possibilità ulteriori con gli occhi della tecnica, bisogna finalmente guardare la tecnica dal punto di vista delle possibilità ulteriori. Bisogna cioè vedere la tecnologia dall'escatologia, e non viceversa. Bisogna discutere dei fini, non dei mezzi, perché la *crisi* è nei fini e non nei mezzi. Si tratta, in definitiva, di forzare la stessa tecnologia oltre le sue intrinseche limitazioni programmatiche, per concepire una più radicale operazione. Quella, appunto, dell'antica e perduta promessa sacra di assoluto contenuta nel mito e nella religione, dalla quale, per vari cor-rompimenti, delusioni, parzializzazioni, secolarizzazioni, la tecnologia discende.

Intanto, la tecnologia ci porta avanti verso la catastrofe apocalittica, ma insieme conservando e alimentando l'inestinguibile ansia messianica. E la catastrofe sarà, com'è profetato, il passaggio obbligato per giungere all'annunciato « giorno del Signore ».

Indice

LE DIMENSIONI DEL NOSTRO TEMPO 6
INDICE 7
NOTA 8
SACRO E PROFANO 10
MITO ED ESCATOLOGIA 30
TECNOLOGIA ED ESCATOLOGIA 50